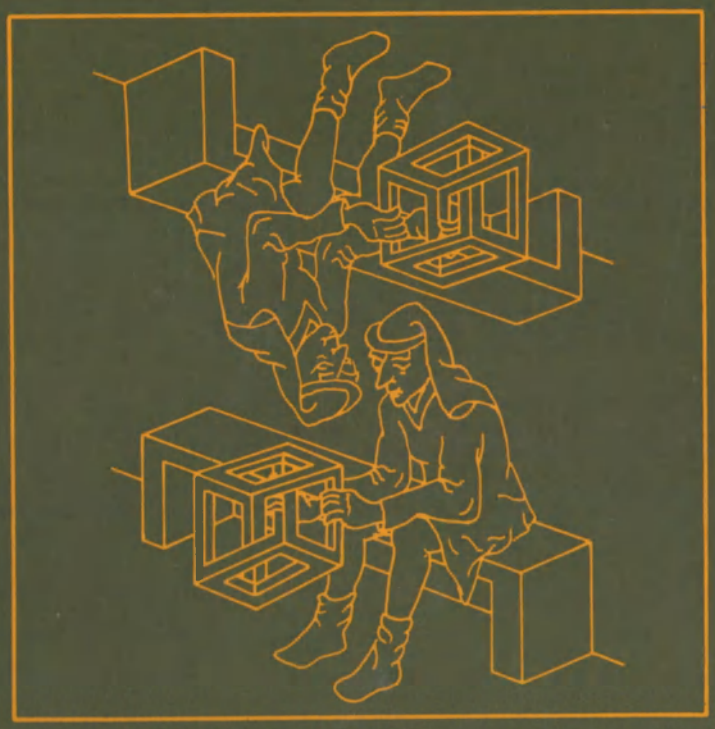
ATERIALES DIDACTICOS PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFIA

Antología y comentario de textos



GRUP
Πάντα ῥεῖ

ANTOLOGIA Y COMENTARIO DE TEXTOS DE FILOSOFIA

CURSO DE ORIENTACION UNIVERSITARIA

GRUP
Πάντα ῥεῖ

ANTOLOGIA Y COMENTARIO DE TEXTOS DE FILOSOFIA

CURSO DE ORIENTACION UNIVERSITARIA

H. ARNAU · L. BRIA · L. CUELLAR · A. ESTANY
P. de la FUENTE · A. LLORCA · C. MUÑOZ · T. ADMETLLA
A. SANJUAN · R. TIBAU · J. M. ZAPATER

Alhambra

Primera edición, 1981

EDITORIAL ALHAMBRA, S. A.
R. E. 182
Madrid-1, Claudio Coello, 76

Delegaciones:

Barcelona-8, Enrique Granados, 61
Bilbao-14, Doctor Albiñana, 12
La Coruña, Pasadizo de Pernas, 13
Málaga-9, La Regente, 5
Oviedo, Avda. del Cristo, 9
Santa Cruz de Tenerife, General Porlier, 14
Sevilla-12, Reina Mercedes, 35
Valencia-3, Cabillers, 5
Zaragoza-5, Concepción Arenal, 25

México

Editorial Alhambra Mexicana, S. A.
Avda. División del Norte, 2412
México-13, D.F.

Rep. Argentina

Editorial Siluetas, S. A.
Buenos Aires-1201, Bartolomé Mitre, 3745/49

n.c. 17010019

ISBN: 84-205-0769-5

Depósito legal: M. 39.115-1980

Impreso en España - Printed in Spain

GREFOL, S. A., Pol. II, La Fuensanta - Móstoles (Madrid)

INDICE GENERAL

Esta Antología comentada de textos de Filosofía para el Curso de Orientación Universitaria es la labor realizada por el grupo 'Πάντα ῥεῖ', cuyos miembros son profesores de Institutos Nacionales de Bachillerato de Cataluña. Es propósito del mismo ofrecer al alumnado de C.O.U. materiales didácticos para el estudio y la comprensión de la filosofía. La experiencia colectiva del grupo 'Πάντα ῥεῖ' es un intento de proporcionar a los profesores dedicados a la enseñanza de la filosofía un instrumento de trabajo serio, riguroso y metódico con la pretensión de que el alumno termine el curso sabiendo filosofar. Este es el punto de partida y el objetivo principal de la presente obra.

La programación del material didáctico ha sido pensada y realizada con los siguientes criterios:

1. *Se pretende que el alumno investigue la Historia de la Filosofía a través de las obras más importantes de los propios filósofos teniendo en cuenta el programa oficial de C.O.U. Creemos que no es posible la enseñanza de la filosofía al margen de lo que los filósofos han dicho y escrito en sus obras; por ello, nuestro propósito consiste en ofrecer, en una serie antológica de textos comentados, una selección de fragmentos con el objeto de que el alumno aprenda a reflexionar y adquirir un espíritu crítico a partir del contacto directo con los grandes pensadores.*

2. *La exposición de los comentarios se organiza en torno a tres núcleos básicos: el esquema, el texto y las cuestiones.*

3. *Pensamos que el esquema no debe consistir en una exposición exhaustiva y detallada del pensamiento de los filósofos y corrientes ideológicas, sino, al contrario, en una síntesis coherente y sistemática, procurando eliminar cualquier tipo de interpretación de carácter subjetivo que ofusque o confunda el sentido original de la creatividad filosófica. Para conseguir ese objetivo se ha intentado respetar al máximo la terminología y el lenguaje propios de cada uno de los filósofos comentados.*

4. *La elección de los textos no ha sido arbitraria ni indiscriminada. Somos conscientes de los riesgos que toda antología comporta, dado su carácter eminentemente selectivo. Dos han sido los criterios seguidos en la selección: se han tenido en cuenta aquellos textos que de alguna manera han repercutido en la historia del pensamiento, y aquellos que reflejan de un modo especial los caracteres típicos del pensamiento original del filósofo objeto de estudio. Por ello, y en orden a una operatividad didáctica, hemos partido de un esquema previo realizado según los criterios expuestos en el apartado anterior.*

5. *Las cuestiones que aparecen en cada uno de los comentarios están en función de las operaciones mentales de análisis y síntesis. Están agrupadas, en la mayoría de los temas, según criterios semánticos, formales y de comprensión. En modo alguno el alumno debe seguir obligatoriamente cada uno de los epígrafes que el comentario ofrece; por el contrario, la variedad de cuestiones pretende abarcar*

las distintas modalidades interpretativas de un texto y, por tanto, pueden elegirse las que más convengan según el criterio o el estilo del profesor. Sin embargo, creemos necesaria en todo comentario la realización del esquema básico del mismo como premisa introductoria a las posteriores relecturas.

6. *Con el objeto de ofrecer una mayor flexibilidad y variedad en el tratamiento de los comentarios hemos creído conveniente el uso, en algunos temas, de distintos enfoques metodológicos.*

Barcelona, 1980.

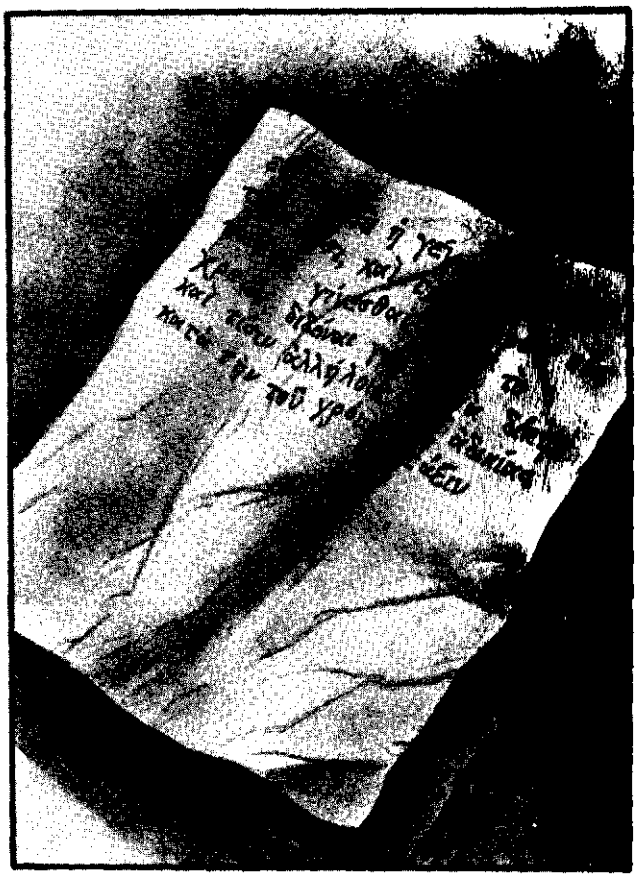
AUTORES:

ADMETLLA FIGUERAS, Tomás: tema 17.
ARNAU GRAS, Hilari: temas 1, 2, 3, 4, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16 (selección y comentarios de textos sobre algunos temas del existencialismo) y 19.
BRÍA PERAU, Llátzer: temas 2 (Sócrates y escuelas postaristotélicas), 6, 9 (Hobbes), 10 y 18.
CUÉLLAR BASSOLS, Lluís: tema 18 (fenomenología: Husserl).
ESTANY PROFITÓS, Anna, y FUENTE CULLELL, Pere de la: tema 7.
LLORCA ARIMANY, Albert: tema 12.
MUÑOZ TORRES, Clemente: tema 2 (esquema sobre la Etica y Política de Platón).
SANJUÁN NÁJERA, Anselmo: colaboración en el esquema sobre Dilthey.
TIBAU GERONÉS, Ramón: tema 16 (Sartre) y colaboración en el 3.
ZAPATER CARÓN, José M.: tema 13 (selección de textos), 15 (selección de textos sobre Dilthey) y 16 (esquema de Heidegger y esquema y textos de Jaspers).

Ilustraciones de EMILIO VICENTE MULERO

I

EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO



Queremos comenzar esta Antología con el primer texto de Filosofía que se conoce: la siguiente frase de Anaximandro, ya que de Tales no hay fragmentos:
«De donde las cosas tienen origen, hacia allí tiene lugar también su proceder, según la necesidad; pues dan justicia y (dan) pago unas a otras de la injusticia según el orden del tiempo.»

TEMA I

El problema de la Naturaleza en el pensamiento griego

PRESOCRATICOS: PERIODO COSMOLOGICO

Escuela de Mileto

1. *Características generales*

1.1. Presupuestos básicos de la física milesia.

a) La realidad no puede proceder de la no realidad.

b) La pluralidad de los seres procede de una unidad originaria.

1.2. Tesis fundamental de la física milesia: «el primer principio de todos los seres es aquello de donde proceden al llegar a ser y a lo que vuelven cuando al fin se corrompen».

1.3. Propiedades del primer principio:

a) Unico y, en consecuencia, infinito.

b) Material y corpóreo.

c) Espacial.

d) Subsistente y sustrato de los opuestos.

e) Moviente y, en virtud de esa movilidad, causa de generación y corrupción de los seres.

1.4. Naturaleza específica del primer principio:

a) Interpretación elementalista: lo identifican con uno de los cuatro elementos.

b) Interpretación no elementalista: el primer principio es implícitamente indefinido en especie (ápeiron) porque no se identifica con ninguno de los cuatro elementos.

1.5. Explicación del cambio:

a) El primer principio es la materia y, al mismo tiempo, causa de la generación y corrupción de los seres.

b) Interpretación del cambio:

1. Según los elementalistas: cambio significa alteración de la materia originaria. La generación es interpretada como condensación o rarefracción del primer elemento.
2. Según los no elementalistas: del movimiento del ápeiron nacen todos los seres, y la generación deriva de la separación de los opuestos presentes en el todo-mezcla.

1.6. Hilozoísmo:

Creyeron que el mundo estaba penetrado por una fuerza vital que todo lo animaba, incluso los seres inanimados, y a causa de su alcance podía ser llamado divino.

2. *El pensamiento de cada uno de los físicos*

2.1. Tales de Mileto:

a) El primer principio es el agua.
b) Argumentos:
1. De carácter mítico-cosmológico: creía que la tierra se apoya en el agua.
2. De carácter fisiológico:
2.1. El agua es el alimento de todas las cosas.
2.2 Todo animal vive de la humedad.
2.3. Las semillas de todas las cosas poseen una naturaleza húmeda.

2.2. Anaximandro de Mileto:

a) El primer principio es el ápeiron.
b) Naturaleza del primer principio:
1. Apeiron significa lo espacialmente infinito (desde el punto de vista cuantitativo) e indefinido en especie (desde el punto de vista cualitativo).
2. Dada su naturaleza indefinida y puesto que no es un elemento, tiene que ser o un intermedio o una mezcla.
c) La generación deriva de la separación de los opuestos presentes en la mezcla original.
d) Lo indefinido es omniabarcante, divino e imperecedero.
e) Creyó en la existencia de infinitos mundos sucesivos.

2.3. Anaxímenes de Mileto:

a) El primer principio es el aire.
b) El cambio en los seres depende del movimiento del aire y la generación y corrupción de las cosas deriva de la rarefacción y condensación del primer principio.
c) El aire es un dios engendrado, infinito e inmenso.
d) Compara el aire cósmico con el alma-aliento.
e) Creyó en la existencia de mundos sucesivos.

Escuela de Efeso

1. *Tesis: Todo está en constante movimiento y nada permanece*

2. *Propiedades del devenir*

2.1. El devenir se identifica con el fuego (fuego = elemento)
2.2. Es principio de unidad, pues todas las cosas son una.
2.3. Es universal y eterno.

3. *Teoría de los opuestos*

3.1. Todo cambio tiene lugar entre opuestos.
3.2. La unidad depende de una equilibrada reacción entre opuestos.
3.3. La unidad o conexión entre opuestos pueden ser de distinto tipo:

a) En cuanto a la procedencia: una misma cosa puede producir efectos opuestos.
b) En cuanto al sujeto de inherencia: una misma cosa puede tener descripciones diferentes y opuestas.

c) En cuanto a la sucesión: los opuestos pueden sucederse mutuamente.

3.4. Todas las cosas deben cambiar para mantener el equilibrio total del cosmos.

4. *Teoría del Logos o Razón Universal*

4.1. El Logos es constitutivo real de las cosas, coexistensivo con el fuego y principio primario.

4.2. El Logos es principio rector y ley permanente del devenir.

5. *El alma humana*

5.1. El alma se compone de fuego y está emparentada con el mundo fuego. Al humedecerse completamente muere.

5.2. La sabiduría consiste en comprender cómo opera el Logos en el cosmos. Los hombres sin experiencia no siguen lo común (Logos o Razón Universal), sino su logos particular (tienen el alma húmeda y no seca como la de los sabios).

Escuela pitagórica

1. *Tesis: El número es el principio material de todas las cosas*

2. *Elementos del número*

2.1. Los elementos o principios de las cosas son opuestos.

2.2. De la consideración aritmética del número se tienen el siguiente par de opuestos elementales: lo par y lo impar.

2.3. Desde el punto de vista geométrico: lo Ilimitado (se corresponde con lo Par) y lo Limitado (se corresponde con lo Impar).

3. *Naturaleza de los números*

3.1. La unidad matemática la identifican con el punto geométrico (de carácter espacial y divisible) y el átomo físico (átomo físico = mínimo indivisible).

3.2. Cada cuerpo está determinado por un conjunto de puntos unidades separadas por el vacío.

4. *Propiedades de los números*

4.1. Propiedades míticas y sagradas.

4.2. Propiedades geométricas y espaciales (unidad = punto).

4.3. Propiedades físicas y biológicas (unidad, átomo físico y semilla).

5. *La cosmogonía pitagórica*

5.1. El Límite fija en el centro de lo Ilimitado la unidad semilla cuyo desarrollo será el punto visible.

5.2. La primera unidad germen al inhalar el vacío creció y se partió en dos, y así sucesivamente. La función del vacío consiste en mantener separados el conjunto de unidades o partes que forman un todo.

6. *Astronomía*

6.1. Las esferas al moverse producen un sonido armónico.

6.2. Diez es el número de cuerpos o esferas celestes, puesto que la década es el número perfecto absolutamente, por esta razón inventaron la anti-tierra.

7. *El alma*

7.1. El alma se compone de partículas que flotan, en constante movimiento, en el aire.

7.2. Creyeron en la inmortalidad y transmigración de las almas.

Escuela de Elea

1. *Presupuestos eleáticos*
   - 1.1. Aceptan el postulado básico de la física milesia: lo real no puede proceder de lo no real.
   - 1.2. Niegan la pluralidad y el movimiento, pues «el ser» siendo único, es indivisible.
2. *Parménides de Elea*
   - 2.1. Vías de investigación:
     - *a*) Vía de la Verdad: el ser es.
     - *b*) Vía impracticable: el no-ente no es.
     - *c*) Vía de la opinión: el ser y el no-ser son lo mismo.
   - 2.2 Postulados básicos:
     - *a*) Lo mismo es el pensar y el ser.
     - *b*) El no-ser es impensable e indecible.
   - 2.3. Naturaleza del Ente:
     - *a*) Unico.
     - *b*) Ingénito e imperecedero.
     - *c*) Completo, inmóvil y sin fin.
     - *d*) Continuo, sin comienzo y sin fin.
     - *e*) Limitado, completo y semejante a la masa de una esfera.
3. *Zenón de Elea*
   - 3.1. Defiende, mediante argumentos, los postulados básicos de la escuela eleática.
   - 3.2. Argumentos contra la pluralidad de los seres.
   - 3.3. Argumentos contra el movimiento.
     - *a*) Premisa: si el espacio es infinitamente divisible el movimiento es absurdo y contradictorio.
     - *b*) Pruebas:
       1. Con un solo cuerpo: el estadio.
       2. Con dos cuerpos: Aquiles y la tortuga.
     - *c*) Premisa: si el espacio y el tiempo se componen de mínimos indivisibles (instantes) el movimiento es imposible.
     - *d*) Pruebas:
       1. Con un solo móvil: la flecha.
       2. Con dos móviles: las filas en movimiento.

Los pluralistas

1. *Presupuestos básicos*
   - 1.1. Aceptan el primer postulado del materialismo jonio y de la escuela eléata: lo real no proviene de lo no real.
   - 1.2. Aceptan la creencia eleática que postula la imposibilidad de que la pluralidad proceda de una unidad originaria.
2. *Empédocles de Acragas*
   - 2.1. Tesis:
     - *a*) Admite como principio y causa material de los seres los cuatro elementos.
     - *b*) Admite como causas eficientes dos fuerzas: el Amor y el Odio (Odio = Discordia).

2.2. Naturaleza y propiedades de los elementos:

a) Los elementos ni nacen ni se corrompen.
b) Los cuatro elementos son distintos desde la eternidad.
c) Todo lo que existe procede de los cuatro elementos.
d) El cambio no consiste en la alteración, sino en la mezcla.
e) La diversidad de formas son el resultado de los cambios producidos por la mezcla.
f) Los elementos son materiales y espaciales, pues aumentan y decrecen mediante la mezcla y la separación.

2.3. Naturaleza y propiedades de las fuerzas:

a) Son primeros principios e imparten el movimiento a los elementos.
b) Poseen extensión espacial y son principios materiales.
c) El efecto del Amor es la mezcla o fusión; el efecto de la Discordia es la diversidad o separación.
d) El Amor une y la Discordia separa.
e) La generación y corrupción deben entenderse como separación y mezcla.

2.4. El ciclo cósmico:

El ciclo cósmico consta de cuatro fases o estadios.

1. Estadio del dominio del Amor: todas las cosas estaban mezcladas formando un todo unitario.
2. Estadio de transición: con la Discordia empiezan a separarse los elementos.
3. Estadio del dominio de la Discordia: los elementos están totalmente separados en cuatro masas homogéneas.
4. Estadio de transición: con el Amor comienzan a nacer nuevas formas (las innumerables formas sensibles) a medida que las cosas se mezclaban.

3. *Anaxágoras de Clazomene*

3.1. Tesis:

a) Los principios materiales de las cosas son infinitos.
b) La fuerza motriz o causa eficiente del movimiento es la mente.

3.2. Naturaleza y propiedades de los principios materiales:

a) Los principios representan los opuestos tradicionales, los cuatro elementos de Empédocles e innumerables semillas.
b) Cuando todas las cosas están mezcladas carecen de cualidad, individualidad, cantidad o esencia determinada. Son homeomerías o cosas con partes iguales.

3.3. Naturaleza y propiedades del principio eficiente:

a) La Mente es la causa motriz del movimiento.
b) Por el movimiento las cosas eran divididas y separadas de la mezcla original.
c) Es causa del nacimiento y corrupción de los seres.
d) La Mente conoce y gobierna todas las cosas.
e) La Mente es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna cosa.
f) Posee una naturaleza material, aunque es la más sutil y la más pura de todas.

3.4. Problema del movimiento:

a) Definición del movimiento: moverse no significa (como afirman los eléatas) nacer o morir a partir del no ser, sino que es la composición o disolución a partir de las cosas existentes.
b) Los cuerpos actuales proceden, por combinación o separación de las partículas del «todo» original.
c) Los principios materiales no son cinéticos (no se mueven por su propia naturaleza), sino que son movidos por una causa exterior: la Mente.

3.5. Cosmología:

a) Cuerpos simples o sustancias primarias: el agua, fuego, aire y tierra son sustancias primarias y contienen una mezcla de semillas de todas clases.

b) Los cuerpos compuestos o sustancias naturales.

3.6. Cosmogonía:

De la mezcla primitiva y por obra de la Mente, se separa, en primer lugar, el aire que al solidificarse se transforma en nube, de las nubes surge el agua y del agua surge la tierra.

4. *Los atomistas: Demócrito y Leucipo*

4.1. Presupuestos básicos:

a) Según los eléatas, admitir el movimiento o la multiplicidad implica la afirmación del no-ente (pues el ente es uno e inmóvil).

b) Tesis atomistas:

1. La realidad consta de dos principios: lo lleno (el ente) y lo vacío (el no-ente) y por lo tanto es posible el movimiento.
2. El ente se compone de un número infinito de principios materiales e indivisibles (átomos) y en consecuencia la pluralidad también es posible.

4.2. Naturaleza y propiedades de los átomos:

a) Son principios materiales, córporeos e indivisibles.

b) Son magnitudes compactas; en su interior no hay lo vacío.

c) Infinitos en número, están dispersos en el espacio (espacio = no-ente o vacío).

d) Aunque homogéneos por su naturaleza cuantitativa, se distinguen por sus propiedades primarias: forma ($A \neq N$), orden ($AN \neq NA$) y posición ($N \neq Z$).

4.3. Naturaleza de lo vacío:

a) Se trata de un principio material, aunque no ocupa espacio.

b) Está presente donde no hay átomos.

c) El vacío es principio posibilitador del movimiento de los átomos y de la diversidad de los cuerpos.

d) Todo cuerpo contiene un conjunto de átomos separados por el vacío.

4.4. Problema del movimiento:

a) Los átomos son principios cinéticos y están en constante movimiento.

b) Clases de movimientos: movimiento original y derivado. El original es la fuerza cinética que posee todo átomo desde siempre. El derivado resultado del choque entre átomos (mecanicismo).

4.5. Cosmología:

a) Los átomos al chocar producen los cuerpos compuestos. Si hay choque entre cuerpos, éstos pueden reducirse en otros más pequeños o grandes. La generación y corrupción queda reducida a cambios locales.

b) Los cuerpos están compuestos de átomos y vacío, por esta razón pueden diferir de peso, aunque tengan el mismo tamaño.

POSTULADOS BASICOS DE LOS FISICOS

TEXTO:

1. *Postulado básico de los físicos.*

1.1. Formulación del postulado: del no-ser nada se hace o produce.

«Parece que Anaxágoras concibió así la existencia del infinito o lo indeterminado, ya que creyó verdadera la opinión común de los físicos de que de la nada no se podía producir nada... Porque sí es necesario que todo cuanto viene a ser procede de los seres o de los no-seres, y por otra parte es imposible que algo venga a ser desde el no-ser —esta opinión, en efecto, la mantienen de comúnn acuerdo todos los que se dedican al estudio de la Física—, se creyó que necesariamente debía darse el otro caso, a saber: que lo que viene a ser proceda de las cosas que ya existen.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

1.2. Justificación del postulado: lo que se produce o se hace exige la presencia de un sujeto permanente.

«En efecto, los filósofos primitivos, al buscar la verdad y la naturaleza de los seres, se equivocaron, como arrastrados por la falta de experiencia hacia un camino distinto del verdadero. Afirman que ninguna de las cosas que existen se produce o muere, puesto que es necesario que lo que se produce o se hace, se haga o bien a partir del ser, o bien a partir del no-ser; ahora bien: no puede hacerse o proceder de ninguna de estas dos cosas: porque el ser no se hace ni se produce, por existir ya; y de la nada no puede proceder ni hacerse nada, porque es necesaria la presencia de un sujeto en todo hacerse.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 8.)

2. *Propiedades del primer principio.*

2.1. El primer principio es uno.

«En la manera de hablar de los físicos hay dos modalidades. Los unos, en efecto, habiendo establecido un solo ser, a saber: el cuerpo sujeto a las modificaciones, sea este cuerpo uno de los elementos, sea otro que fuera más denso que el fuego, pero menos denso que el aire, producen las demás cosas, logrando muchos seres a base de combinaciones de la mayor o la menor densidad... Otros, a su vez, sostienen que de la unidad se separan las contrariedades implicadas en ella misma; así lo dice Anaximandro...» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

2.2. El primer principio es material.

«Los primeros que se dedicaron a la filosofía consideraron tan sólo principios aquellos que se dan bajo la especie de la materia. Aquello de que están compuestos todos los seres, de donde vienen al llegar a ser y a lo que vuelven cuando al fin se corrompen, persistiendo en ellas la sustancia con sus variables modificaciones, esto es lo elemental y principio de todos los seres.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 3.)

2.3. El primer principio posee las propiedades de los elementos.

«Algunos, en efecto, creen que hay un solo elemento; de ellos, unos creen que este elemento es el agua; otros, que es el aire; otros, que es el fuego; otros, finalmente, que es un ser más sutil que el agua y más denso que el aire, el cual ser, por ser infinito, dicen que contiene los cielos todos.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 5.)

2.4. El primer principio es infinito.

«Por el contrario, los que se dedican al estudio de la Naturaleza, consideran todos en el infinito una cierta naturaleza, distinta de él y sujeta al mismo infinito, naturaleza que se cuenta entre los seres que ellos llaman elementos; por ejemplo, el agua o el aire, o un ser intermedio entre ambos.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 4.)

2.5. El primer principio es cinético, pues está en movimiento perpetuo.

«Es, pues, evidente, por todo ello, que los fisiólogos se equivocan al pretender que todas las cosas sensibles están en estado de movimiento perpetuo. Pues este movimiento será una u otra de las especies diversas de movimiento; ellos aducen o alegan sobre todo la alteración, pues dicen que las cosas se escapan o se desvanecen perpetuamente; y, además, para ellos, la generación y la destrucción son alteración.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VIII, 8.)

3. *Estudio del movimiento.*

3.1. La generación es una alteración.

«Por consiguiente, es preciso que los que sostienen que todas las cosas provienen de un elemento único digan también que la generación y la corrupción son una alteración, ya que deben asimismo decir que el sujeto del cambio permanece siempre el mismo y uno, y lo que reúne estas condiciones decimos que se altera o es alterado.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corrup.*, I, 1.)

3.2. La producción de los seres.

a) Los seres se producen por condensación y rarefacción.

«Por consiguiente, los que suponen que este único elemento es el agua, el aire o bien un ser más sutil que el agua y más denso que el aire, y que de aquí engendran las demás cosas por rarefacción o densificación, ignoran, sin duda, que ellos suponen algo distinto anterior al elemento... Por lo demás, engendrar cosas por la rarefacción o densificación, o engendrarlas por la sutileza o el grosor no supone ninguna diferencia. Pues dicen que lo sutil es raro y lo grueso es denso. Por otra parte, es lo mismo sutileza y grosor que magnitud y pequeñez. Es, en efecto, sutil lo que consta de partes pequeñas; grueso, lo que consta de partes grandes. Porque lo que se extiende a mucho es sutil, y es de tal condición lo que consta de partes pequeñas. De donde resulta que viene a dividir las sustancias de los demás seres por la magnitud y la pequeñez.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 5.)

b) Los seres se producen por separación.

«Otros, a su vez, sostienen que de la unidad se separan las contrariedades implicadas en ella misma; así lo dice Anaximandro y todos los que sostienen la existencia de la unidad y la pluralidad, como Empédocles y Anaxágoras.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

En efecto, todos los filósofos, tanto los que admiten la generación misma de los elementos como los que admiten la generación de las cosas a partir de los mismos elementos, hacen uso de la separación y la composición, de la acción y la pasión.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corrup.*, I, 6.)

COMENTARIO:

1. *Expresar en forma esquemática la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'infinito o indeterminado', 'verdadera opinión', 'físicos', 'ser', 'no-ser', 'naturaleza', 'sujeto', 'elemento', 'densidad', 'contrariedades', 'principio', 'especie de materia', 'generación', 'corrupción', 'cosas sensibles', 'movimiento', 'movimiento perpetuo', 'alteración', 'sujeto del cambio', 'rarefacción', 'condensación o densificación', 'sutil', 'denso', 'unidad', 'pluralidad', 'separación', 'composición', 'acción', 'pasión'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Es necesario que todo cuanto viene a ser procede de los seres o de los no-seres'.

3.2. 'Lo que viene a ser proceda de las cosas que ya existen.'

3.3. 'El ser no se hace ni se produce, por existir ya.'

3.4. 'El cuerpo sujeto a modificaciones... producen las demás cosas.'
3.5. 'De la unidad se separan las contradicciones implicadas en ella misma.'
3.6. 'Consideraron tan sólo principios aquellos que se dan bajo la especie de la materia.'
3.7. 'Es preciso que los que sostienen que todas las cosas provienen de un elemento único digan también que la generación y la corrupción son una alteración.'
3.8. 'Engendrar cosas por rarificación o densificación, o engendrarlas por la sutileza o el grosor no supone ninguna diferencia.'
3.9. 'El sujeto del cambio permanece siempre el mismo y uno.'
3.10. 'De la unidad se separan las contrariedades implicadas en ella misma.'

4. *Cuestiones de comprensión.*

4.1. ¿En qué principio lógico-ontológico fundamentarías el postulado básico de los milesios? Razona la respuesta.
4.2. ¿Por qué el primer principio 'no se hace ni se produce'?
4.3. ¿De qué premisas parten los milesios para inferir el monismo del ser?
4.4. ¿Cuáles son las condiciones generales del cambio o del movimiento?
4.5. ¿Por qué es necesario que el primer principio sea cinético? ¿Cuáles serían las consecuencias en caso contrario?
4.6. ¿Cómo es posible la pluralidad de seres en una teoría monista?
4.7. ¿Por qué no es posible hablar de generación y corrupción según el modelo físico de los milesios?
4.8. ¿Por qué el primer principio debe necesariamente considerarse bajo la especie de la materia? Explica las razones.
4.9. ¿Cuál es la diferencia entre producción por separación y producción por rarefacción y densificación?
4.10. ¿Cómo justifican los milesios la permanente subsistencia del primer principio?

Tales de Mileto

TEXTO:

1. *Naturaleza y propiedades del primer principio.*

1.1. El principio es material, subsistente y se identifica con el elemento agua.

«Los primeros que se dedicaron a la filosofía consideraron sólo principios aquellos que se dan bajo la especie de la materia. Aquello de que están constituidos todos los seres, de donde vienen al llegar a ser y a lo que vuelven cuando al fin se corrompen, persistiendo en ellos la sustancia con sus variables modificaciones. Y según esto, creen que en realidad nada nace ni llega a la corrupción, supuesto que esta primera naturaleza subsiste siempre...
Sin embargo, respecto al número y del carácter propio de este principio, no están de acuerdo aquellos filósofos. Tales, el fundador de esta filosofía, afirmaba que era el agua el primer principio. Por esto llega hasta a afirmar que la tierra se apoya en el agua.» (Aristóteles, *Met.*, I, 3.)

1.2. El primer principio es uno.

«Ahora bien: puesto que los elementos necesariamente deben ser un número finito, nos queda ahora por examinar y estudiar si son varios o uno solo. Algunos, en efecto, creen que hay un solo elemento; de ellos, unos creen que este elemento es el agua...» (Aristóteles, *del Cielo*, III, 5.)

1.3. El primer principio es cinético y causa de todo lo existente.

«Las sustancias naturales húmedas, puesto que se forman fácilmente de cualquier cosa, es

frecuente que experimenten los más variados cambios... Por eso afirmó Tales que el agua era el más activo de los cuatro elementos; por así decirlo, como una causa.» (HERÁCLITO HOMÉRICO, *Quaest. Hom.*, 22.)

2. *Argumentos en favor de la identificación del primer principio con el elemento agua.*

2.1. Argumento mítico-cosmológico: la Tierra está en reposo porque flota sobre el agua.

«Otros dicen que está echada encima del agua. Esta es la sentencia más antigua que hemos recibido, la cual se atribuye a Tales de Mileto; es decir, que la Tierra está en reposo porque, igual que si fuera un madero o algo equivalente, flota o nada. Porque ninguna de estas cosas es apta para permanecer en el aire, pero sí sobre el agua. Como si no fuera la misma la noción acerca de la tierra y acerca del agua que lleva la Tierra. Porque tampoco el agua es apta para permanecer en lo alto, antes siempre está encima de algo.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, II, 13.)

2.2. Argumentos fisiológicos.

«Fue llevado a esta idea probablemente al observar que el agua es alimento de todas las cosas, que hasta lo caliente procede de ella y que todo animal vive de la humedad, y aquello de que todas las cosas proceden es, evidentemente, el principio de todas ellas. Y a causa de esto llegó a acuñar esta opinión de que las semillas de todas las cosas poseen una naturaleza húmeda, y el agua es el principio de las cosas húmedas.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 3.)

3. *Explicación del cambio.*

3.1. Todas las cosas proceden de la alteración del primer principio.

«En efecto, los que dicen que el Universo constituye una determinada unidad opinan que todas las cosas proceden de un único principio, deben también decir necesariamente que la generación es una alteración, y que es alterado lo que propiamente es engendrado.» (ARISTÓTELES, *de Gen. y Corrup.*, I, 1.)

3.2. El modo de producción de los seres vivos viene determinado por dos procesos: la evaporación y condensación de las sustancias húmedas.

«La parte que se evapora se hace aire y la parte más pura, purificada, se convierte en éter, mientras que el agua es comprimida y cambiada en cieno hasta convertirse en tierra. Por eso Tales afirmó que el agua era el más activo de los cuatro elementos.» (HERÁCLITO HOMÉRICO, *Guaest. Mom.*, 22.)

4. *Teoría hilozoísta.*

4.1. El alma interpretada como causa del movimiento.

«También Tales, juzgando por lo que nos queda y se recuerda de sus puntos de vista, parece suponer que el alma, en algún sentido, es la causa del movimiento, ya que dice que la piedra imán tiene alma, puesto que causa movimiento en el hierro.» (ARISTÓTELES, *del Alma*, I, 2.)

«Aristóteles e Hipias dicen que Tales atribuyó alma aún a los inanimados, conjeturándolo por lo que veía en la piedra imán y en el ámbar.» (DIÓGENES LAERCIO, 1, 24.)

4.2. Carácter divino del principio anímico.

«Algunos piensan que el alma se extiende a todo el Universo, de donde quizá proviene la teoría de Tales de que todo está lleno de dioses.» (ARISTÓTELES, *del Alma*, I, 5.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* **'principio', 'especie de la materia', 'genera-**

ción', 'corrupción', 'naturaleza subsistente', 'elemento', 'sustancia natural', 'cambio', 'principio activo', 'unidad', 'alteración', 'causa del movimiento', 'alma'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Los primeros que se dedicaron a la filosofía consideraron sólo principios aquellos que se dan bajo la especie de la materia.'
3.2. 'En realidad nada nace ni llega a la corrupción, supuesto que esta primera naturaleza subsiste siempre.'
3.3. 'Como si no fuera la misma la noción acerca de la Tierra y acerca del agua que lleva la Tierra.'
3.4. 'Aquello de que todas las cosas proceden es, evidentemente, el principio de todas ellas.'
3.5. 'Los que opinan que... todas las cosas proceden de un único principio, deben también decir necesariamente que la generación es una alteración.'
3.6. 'El agua era el más activo de los cuatro elementos.'
3.7. 'El alma, en algún sentido, es la causa del movimiento'.
3.8. 'Todo está lleno de dioses.'
3.9. 'La Tierra está en reposo porque flota o nada.'
3.10. 'Tampoco el agua es apta para permanecer en lo alto, antes siempre está encima de algo.'

4. *Cuestiones de comprensión.*

4.1. ¿Por qué el primer elemento debe ser considerado bajo la especie de materia?
4.2. ¿De qué premisas parte Tales para inferir el monismo del primer principio?
4.3. ¿Por qué es necesaria la persistencia de un sujeto para poder explicar la producción de los seres?
4.4. ¿Qué significados adquieren en Tales los términos 'generación y corrupción'?
4.5. ¿De dónde surgen los contrarios que posibilitan el movimiento o cambio del primer principio?
4.6. ¿Por qué, según Aristóteles, el argumento sobre el reposo de la Tierra es falso?
4.7. ¿Cómo formula Tales la teoría hilozoísta y en qué hecho empírico se basa?
4.8. ¿Es una explicación suficiente del movimiento el afirmar que el primer principio es cinético? ¿Qué contradicciones implica tal concepción?
4.9. ¿En qué postulado se basa Tales para rechazar la pluralidad del primer principio?
4.10. ¿Por qué el primer principio no está sujeto a generación y corrupción?

ANAXIMANDRO

TEXTO:

1. *Naturaleza y propiedades del primer principio.*

1.1. El primer principio no se identifica con ninguno de los elementos, posee una naturaleza indeterminada y recibe el nombre de 'ápeiron'.

«De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades y seguidor de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas era el 'apeiron', siendo el primero que introdujo este término para designar el principio. Y llama tal, no al agua ni a ningún otro de los llamados elementos, sino a otra naturaleza indeterminada, de la cual proceden todos los cielos y los mundos que hay en ellos.» (SIMPLICIO, *Fís*, 24, 13 -DK 12 A 9-.)

1.2. Interpretación del 'ápeiron'.

a) Elemento intermedio entre el agua y el aire por ser infinito.

«Ahora bien: puesto que los elementos necesariamente deben ser un número finito, nos queda ahora por examinar y estudiar si son varios o uno solo. Algunos, en efecto, creen que hay un solo elemento: de ellos, unos creen que este elemento es el agua; otros, que es el aire; otros, que es el fuego; otros, finalmente, que es un ser más sutil que el agua y más denso que el aire, el cual ser, por ser infinito, dicen que contiene los cielos todos.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 5.

b) Elemento que existe fuera de los elementos en razón de su infinitud.

«Tampoco puede un cuerpo infinito ser uno y simple, ni, como algunos afirman, lo que existe fuera de los elementos y de lo que éstos proceden ni puede existir en absoluto. Pues hay algunos que hacen de esto, lo que existe fuera de los elementos, lo infinito y no del aire y del agua, no vaya a ser que el resto sea destruido por su sustancia infinita; pues los elementos son opuestos entre sí, como por ejemplo, el aire es frío, el agua húmeda y el fuego caliente, y si alguno de ellos fuera infinito, los demás quedarían ya destruidos; pero dicen que existe otro ser distinto, del que nacen estos elementos.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 5.)

2. *Propiedades del primer principio.*

2.1. El primer principio es material.

«...habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 24, 13.)

2.2. El primer principio es eterno.

«...esta naturaleza es eterna y no envejece y rodea a todos los mundos.» (HIPÓLITO, *Ref.* 1, 6.)

2.3. El primer principio como causa de todo lo existente.

«...dijo que el ápeiron contenía la causa toda del nacimiento y destrucción del mundo.» (PLUTARCO, *Strom.*, 2.)

«...dijo que el principio y elemento de las cosas era lo ápeiron; de donde los seres tienen su origen, allí surge su corrupción, por necesidad. Pues las cosas mismas se hacen mutuamente por sus culpas según el orden del tiempo.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 24, 13.)

3. *Explicación del movimiento.*

3.1. El ápeiron materia-sujeto del cambio.

«Y la materia sujeto de estos cuerpos sensibles es, según el parecer de algunos, una sola, sea que consideremos esta materia el aire, el fuego o un ser intermedio entre ambos, que es corporal y separable.» (ARISTÓTELES, *de Gen. y Corrup.*, II, 1.)

3.2. Los seres se producen por separación de los contrarios presentes en la unidad primitiva.

«En la manera de hablar de los físicos hay dos modalidades. Los unos, en efecto, habiendo establecido un solo ser, a saber: el cuerpo sujeto a las modificaciones, sea este cuerpo uno de los elementos, sea otro que fuera más denso que el fuego, pero menos denso que el aire, producen las demás cosas, logrando muchos seres a base de combinaciones de la mayor o la menor densidad. Estas cosas contrarias, y en general lo son la abundancia o exceso y la escasez o deficiencia, como lo grande y lo pequeño, que establece la teoría de Platón; sólo que éste concibe estos contrarios como la materia y la unidad como la forma, mientras aquéllos conciben la unidad, que es el sujeto, como materia y los contrarios como diferencias o formas. Otros, a su vez, sostienen que de la unidad se separan las contrariedades implicadas en ella misma; así lo dice Anaximandro y todos los que sostienen la existencia de la unidad y la pluralidad, como Empédocles y Anaxágoras.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'unidad', 'movimiento', 'infinitud', 'principio', 'elemento', 'ápeiron', 'naturaleza indeterminada', 'simple', 'principio material', 'causa', 'corrupción', 'materia-sujeto', 'cuerpos sensibles', 'densidad', 'contrarios', 'forma'.

3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'Y llama tal (lo ápeiron) no al agua ni a ningún otro de los llamados elementos, sino a otra naturaleza indeterminada.'
3.2. 'Tampoco puede un cuerpo infinito ser uno y simple.'
3.3. 'Pues hay algunos que hacen de esto, lo que existe fuera de los elementos, lo infinito y no del aire y del agua, no vaya a ser que el resto sea destruido por su sustancia infinita.'
3.4. 'Los elementos son opuestos entre sí.'
3.5. 'Esta naturaleza es eterna y no envejece y rodea a todos los mundos.'
3.6. 'Pues las cosas mismas se hacen mutuamente por sus culpas según el orden del tiempo.'
3.7. 'Y la materia sujeto de estos cuerpos sensibles es... una sola.'
3.8. 'El cuerpo sujeto a las modificaciones... produce las demás cosas, logrando muchos seres a base de combinaciones de la mayor o menor densidad.'
3.9. 'Sólo que éste (Platón) concibe estos contrarios como la materia y la unidad como la forma.'
3.10. 'Otros... sostienen que de la unidad se separan las contrariedades implicadas en ella misma.'

4. *Comprensión de los textos.*

4.1. ¿Por qué un principio infinito no puede identificarse con ninguno de los elementos?
4.2. ¿En qué difieren las dos interpretaciones de lo ápeiron propuestas por Aristóteles?
4.3. ¿Por qué los elementos son opuestos entre sí?
4.4. ¿En qué sentidos se aplica el término infinito a lo ápeiron?
4.5. ¿Cómo explica la producción de los seres a partir de lo ápeiron?
4.6. ¿Por qué los elementos, en tanto que términos opuestos, no pueden ser infinitos?
4.7. ¿En qué textos se basaría para explicar la pluralidad y la corrupción de los mundos?
4.8. ¿Cómo surgen los opuestos de lo indefinido?
4.9. ¿Por qué los principios de todas las cosas no pueden ser infinitos en *número?*
4.10. ¿En *qué* se diferencia 'naturaleza indeterminada' de 'naturaleza infinita?

ANAXÍMENES

TEXTO:

1. *Naturaleza y propiedades del primer principio.*

1.1. El primer principio es material y se identifica con el elemento aire.

«Anaxímenes y Diógenes hacen del aire más que del agua el principio material por encima de los otros cuerpos simples.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 3.)

1.2. Propiedades del primer principio.

a) El primer principio es uno e infinito.

«Anaxímenes de Mileto, hijo de Erístrato, compañero de Anaximandro, dice, como éste, que la naturaleza sustante es una e infinita, más no indefinida, como él, sino definida y la llama aire; se distingue en su naturaleza sustancial por rarefacción y condensación.» (TEOFRASTO, en *Simplicio, Fis.*, 24, 26.)

b) El elemento aire, en tanto que principio, es imperceptible y cinético.

«La forma del aire es la siguiente: cuando es muy igual es invisible a la vista, pero se manifiesta por lo caliente, lo húmedo y el movimiento. Está en constante movimiento, ya que no podrían cambiar cuantas cosas cambian, si no se moviera.» (HIPÓLITO, *Ref.*, 17, 1.)

«Es necesario que haya uno o varios principios, y aún en caso de existir uno solo, que éste sea inmóvil e inmutable, como pretenden Parménides y Melisso, o bien que esté en movimiento, como pretenden los físicos, entre los cuales unos afirman que el primer principio es el aire.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 2.)

c) El aire es principio causativo de todo lo existente.

«Anaxímenes de Mileto hijo de Erístrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire; pues de éste nacen todas las cosas y en él se disuelven de nuevo.» (AECIO, I 3, 4.)

«Anaxímenes dijo que el primer principio era el aire infinito, del cual nacen las cosas que están llegando al ser, las ya existentes y las futuras, los dioses y las cosas divinas; las demás nacen de sus productos.» (HIPÓLITO, *Ref.*, I, 7, 1.)

2. *Explicación del cambio.*

2.1. El aire es el sujeto-materia del cambio que se verifica mediante la condensación y la rarefacción.

«Dicen que Anaxímenes sostiene que el aire es el principio de todas las cosas y que es infinito en magnitud, pero determinado por las cualidades que se dan en él; que todo nace a causa de una cierta condensación del mismo, o por una rarefacción.» (PLUTARCO, *Strom.*, 3.)

2.2. Los principios del cambio.

«Pero todos conciben este uno por los contrarios: por ejemplo, por la densidad y por la rarefacción. Ahora bien: todas estas cosas, en general, no son más que un exceso o una deficiencia, como se dijo ya antes. Esta opinión parece pertenecer también a la antigüedad, a saber, que la unidad, el exceso y la deficiencia son los principios de las cosas, aunque, con todo, los antiguos no establecieron esto en el mismo sentido que los modernos. Los antiguos dijeron que el exceso y la deficiencia eran causa o principios eficientes, y que la unidad era el principio pasivo.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 6.)

2.3. Cosmogonía: origen de los elementos y diferenciación de los cuerpos.

«(el aire) Al hacerse más sutil se convierte en fuego y en viento, si se densifica más, a continuación en nube; si se condensa más se convierte en agua, luego en tierra, después en piedras y el resto de los seres surgen de estas sustancias. Hace también eterno al movimiento, por cuyo medio nace el cambio.» (TEOFRASTO, en *Simplicio, Fis.*, 24, 26.)

3. *Divinización del aire.*

«Después, Anaxímenes sostuvo que el aire es un dios, que tiene origen, que es inmenso e infinito y que está siempre en movimiento, como si el aire sin ninguna forma pudiese ser dios...» (CICERÓN, *De natura deorum*, I, 10, 26.)

4. *Teoría de los ciclos cósmicos.*

«Cuantos atribuyen nacimiento y destrucción al mundo unos afirman que existe siempre, pero que no es siempre el mismo, sino que varía según determinados períodos de tiempo, como dijeron Anaxímenes, Heráclito, Diógenes y más tarde los estoicos.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 1121, 12.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'principio material', 'naturaleza sustante', 'unidad', 'infinito', 'indefinido', 'rarefacción', 'condensación', 'movimiento', 'inmutable', 'infinito en magnitud', 'cualidades', 'contrarios', 'exceso', 'deficiencia', 'principios eficientes', 'cambio', 'primer principio', 'inmenso'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La naturaleza sustante es una e infinita, mas no indefinida.'
3.2. 'La forma del aire es la siguiente: cuando es muy igual es invisible a la vista.'
3.3. 'No podrían cambiar cuantas cosas cambian, si no se moviera.'
3.4. 'De éste (el aire) nacen todas las cosas y en él se disuelven.'
3.5. 'El primer principio era el aire infinito.'
3.6. 'Todo nace a causa de una cierta condensación del mismo, o por una rarefacción.'
3.7. 'La unidad, el exceso y la deficiencia son los principios de las cosas.'
3.8. 'Los antiguos dijeron que el exceso y la deficiencia eran causas o principios eficientes, y que la unidad era el principio pasivo.'
3.9. 'El aire es un dios, que tiene origen.'
3.10. 'Unos afirman que (el mundo) existe siempre, pero que no es siempre el mismo.'

4. *Comprensión de los textos.*

4.1. ¿Cuál es la diferencia entre el infinito en cuanto a la extensión y lo indeterminado en cuanto a la cualidad?
4.2. ¿Por qué razón los elementos son determinados?
4.3. ¿Acaso la unidad y la infinitud son conceptos opuestos?
4.4. ¿Por qué razón el aire es imperceptible?
4.5. ¿Por qué es necesario que el primer principio esté en constante movimiento?
4.6. ¿Cómo explica la producción de los seres a partir de un solo principio? ¿Por qué no aplica, en este caso, la teoría de la separación propuesta por Anaximandro?
4.7. ¿Cuáles son los principios que posibilitan el cambio?
4.8. ¿Cuáles son los principios activos y pasivos del cambio?
4.9. Aunque el aire es dios, ¿cuál es la diferencia entre estos conceptos según Anaxímenes?
4.10. ¿Por qué razón dos de las manifestaciones del aire son lo caliente y lo húmedo?

HERÁCLITO

TEXTO:

1. *Principio fundamental: todo fluye, nada permanece.*

«Heráclito dice en alguna parte que todas las cosas se mueven y nada está quieto y, asimilando las cosas existentes a la corriente de un río, dice que no te podrías sumergir dos veces en el mismo río.» (PLATÓN, *Cratilo*, 402a.)

«Algunos dicen que todas las demás cosas son hechas y fluyen sin que exista nada estable; y que sólo permanece un único ser sustancial, a partir del cual todas las cosas son aptas para cambiar y transfigurarse; esta sentencia la quieren sostener varios filósofos, y entre ellos Heráclito de Efeso.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 1.)

2. *Propiedades del devenir.*

2.1. El devenir se identifica con el elemento fuego.

«Todas las cosas se truecan por el fuego, y el fuego a su vez, por todas las cosas, como las mercancías por el oro y el oro por las mercancías.» (PLUTARCO, *de E.* 8,388 D.)

«Es imposible que el universo, aun siendo finito, sea o venga a ser uno solo cualquiera de los elementos, como dice, por ejemplo, Heráclito, que todas las cosas alguna vez llegan a convertirse en fuego.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 5.)

2.2. El fuego es el único elemento del cual proceden los demás seres.

«...como lo afirman los que sostienen que el universo es una sola naturaleza, como, por ejemplo, el agua, el fuego o cualquier cosa intermedia entre ambos.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 6.)

2.3. El elemento fuego es ingénito y eterno.

«Este mundo (el mismo de todos) no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida.» (CLEMENT, *Strom.*, V 105, 1.)

2.4. El elemento fuego es principio de unidad, pues todas las son una por el fuego.

«Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una.» (HIPÓLITO, *Ref.*, IX, 9, 1.)

3. *Explicación del cambio.*

3.1. Teoría de los opuestos:

a) Los opuestos o contrarios principios básicos del cambio.

«Todos los filósofos admiten, pues, que las cosas que son contrarias son principios... Unos, en efecto, conciben como causas de la producción lo caliente y lo frío; otros, lo seco y lo húmedo; otros, lo par y lo impar; algunos, la desunión y la amistad.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 5.)

b) Tabla de los pares de opuestos.

«Las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas.» (ARISTÓTELES, de *Mundo*, V, 396 b 20.)

c) La esencia de los seres es contradictoria y del equilibrio de los opuestos nace la unidad armónica.

I. La contradicción es común a todos los seres

«Hay que saber que la guerra es común y que la justicia es discordia, y que todas las cosas suceden por la discordia y la necesidad.» (ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 42.)

II. La contradicción se manifiesta a nivel del sujeto, de la causa y de la sucesión.

«La enfermedad hace a la salud agradable y buena, el hambre a la hartura, el cansancio al descanso.» (ESTOBEO, *Ant.*, I, 3,17.)

«El mar es el agua más pura y más corrupta; es potable y saludable para los peces; para los hombres, en cambio, es impotable y nociva.» (HIPÓLITO, *Ref.*, IX 10, 4.)

«Lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez; aquellas cosas se cambian en éstas y éstas en aquéllas.» (PLUTARCO, *Consol. ad Apoll.*, 10, 106 E.)

III. La unión de los opuestos produce armonía.

«Reuniendo lo opuesto, y de cosas diferentes, la más bella armonía.» (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 115, b 4.)

3.2. La producción de los seres viene dada por dos procesos: uno ascendente (rarefacción) y otro descendente (condensación).

«El camino arriba y el camino abajo, uno y el mismo.» (HIPÓLITO, *Ref.*, IX, 10, 4.)

«Por consiguiente, los que suponen que este único elemento es el agua, el aire, o bien un ser más sutil que el agua y más denso que el aire, y que de aquí engendran las demás cosas por rarefacción o por densificación, ignoran sin duda, que ellos suponen algo distinto anterior al elemento. Pues, como ellos dicen, la generación es una composición de elementos y el proceso hacia los elementos es la disolución. De manera que es necesario que lo que posee las partes más sutiles sea anterior por naturaleza. Por tanto, al decir que el fuego es el más sutil de todos los cuerpos, el fuego, será, por naturaleza, el primero de los cuerpos.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 5.)

4. *Teoría del Logos.*

4.1. El Logos es lo común y lo universal.

«Por eso es necesario seguir lo común; pero, aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviera inteligencia propia.» (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math*, VII, 133.)

4.2. El Logos es principio rector u ordenador del mundo.

«Heráclito demostró que la esencia del destino es el Logos difundido en el universo; y éste es un cuerpo etéreo, semilla de la generación universal y del ciclo ordenado según medida.» (AECIO, I, 7,22.)

5. *El alma humana.*

5.1. Saber no es más que conocer el Logos común y universal.

«Una sola cosa es sabiduría: conocer la razón que gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas.» (DIÓGENES LAERCIO, IX, 1.)

5.2. La sequedad del alma es fuente de sabiduría, la humedad es la muerte.

«Para las almas es muerte convertirse en agua, y para el agua es muerte convertirse en tierra; de la tierra nace el agua, y del agua el alma.» (CLEMENT, *Strom.*, VI, 17,2.)

COMENTARIO:

1. *Expresar en forma esquemática los contenidos básicos de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'todo fluye', 'ser sustancial', 'cambio', 'universo', 'finitud', 'elemento', 'eterno', 'totalidad', 'identidad', 'armonía', 'discordia', 'necesidad', 'lo opuesto', 'rarefacción', 'condensación', 'logos', 'generación universal', 'ciclo ordenado', 'medida', 'razón', 'gobierno'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Todas las cosas se mueven y nada está quieto.'
3.2. 'Sólo permanece un único ser sustancial, a partir del cual todas las cosas son aptas para cambiar y transfigurarse.'
3.3. 'Es imposible que el universo, aun siendo infinito, sea o venga a ser uno solo cualquiera de los elementos.'
3.4. 'Este mundo... siempre fue, es y será fuego eterno.'
3.5. 'Todas las cosas son una.'
3.6. 'Todos los filósofos admiten, pues, que las cosas que son contrarias son principios.'
3.7. 'Lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas.'
3.8. 'Todas las cosas suceden por la discordia y la necesidad.'
3.9. 'La generación y una composición de elementos y el proceso hacia los elementos es la disolución.'
3.10. 'Una sola cosa es sabiduría: conocer la razón que gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas.'

4. *Cuestiones de comprensión de los textos.*

4.1. ¿Por qué no es posible afirmar en sentido absoluto que todo cambia y nada está estable?
4.2. ¿Cuáles son los principios básicos explicativos del cambio?
4.3. ¿Cuál es la sustancia que subyace como sustrato del cambio?
4.4. ¿Por qué razón Aristóteles afirma que el universo, aun siendo finito, no puede reducirse a una sola naturaleza o elemento? ¿Qué contradicciones implica la identificación del todo con un solo elemento?
4.5. ¿Cómo es posible unir en un ser principios opuestos y contradictorios? ¿Acaso la contradicción no se opone a la identidad del ser?
4.6. ¿Por qué siendo el fuego el elemento más sutil debe ser necesariamente el primero entre los elementos?
4.7. ¿Cómo interpreta Heráclito el término unidad?
4.8. ¿Qué entiende Heráclito por generación y corrupción?
4.9. ¿El Logos heraclitiano es corpóreo o incorpóreo? ¿Por qué? ¿Cuáles son las propiedades que hacen posible la divinización del Logos?
4.10. ¿Por qué la humedad implica la muerte del alma? ¿En qué consiste la sabiduría humana?

PITAGORISMO

TEXTO:

1. *Origen de la teoría pitagórica.*

«En tiempo de estos filósofos y antes que ellos, los llamados pitagóricos fueron los primeros que, dedicados a las matemáticas, impulsaron esta ciencia. Absorbidos por los estudios de las matemáticas, llegaron a creer que los principios de los números eran los principios de todos los seres. Y esto por las siguientes razones: porque los números son anteriores a los seres por naturaleza, porque en los números parecía haber más puntos de semejanza que en el fuego, la tierra y el agua, respecto de la existencia de los seres y de las cosas que están en formación (y así les parecía una simple combinación de números la justicia, el alma, y la inteligencia, las circunstancias temporales de las cosas, etc.); en fin, porque en los números veían las combinaciones y explicaciones de la música y los fenómenos musicales. Así, pues, al ver que toda la Naturaleza parecía poderse reducir a los

números y al ser, por otra parte, los números, anteriores a todas las cosas, vinieron a creer que los elementos de los números eran también elementos de todas las cosas, y que el Universo astronómico entero es una combinación armónica de números. Y todas las concordancias que podían descubrir en los números y en los fenómenos musicales respecto de las fases de los fenómenos astronómicos, sus partes y el orden que los regía en el Universo entero, luego de reunirlas en un sistema, las aplicaban a la investigación de todos los seres. Y si en algún punto les fallaba algo, se aplicaban a ello con todas sus fuerzas, hasta conseguir que todo su tratado se acomodara a estos fenómenos también. Por ejemplo, supuesto que la década es en apariencia un número perfecto y circunscribe bajo sí la forma natural de todos los números, decidieron que los cuerpos que están en movimiento en el cielo astronómico debían ser diez. Pero al encontrarse con que sólo eran nueve los que se podían ver con claridad, imaginaron un décimo cuerpo que sería un 'opuesto a la tierra'.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 5.)

2. *Sobre la naturaleza y el número de los principios.*

2.1. El dualismo pitagórico.

«También los pitagóricos han hablado de dos principios. Pero añadieron algo que les es exclusivamente propio: que lo finito, lo infinito y la unidad no son naturalezas diversas, como lo son el fuego, la tierra o cualquier otra cosa análoga, sino que el mismo infinito y la misma unidad son la sustancia misma de las cosas, de las cuales luego se predica esta unidad y esta infinitud, con lo cual resulta ser también el número la sustancia de todas las cosas.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 5.)

2.2. Sobre la naturaleza de lo finito y lo infinito.

«Con todo, los pitagóricos ponen el infinito en los seres sensibles; porque no conciben el número separado o independiente de lo sensible; y afirman que lo que cae fuera del cielo es infinito... los pitagóricos, además, dicen que el infinito es un número par: pues el número par, comprendido y limitado por el impar, confiere a los seres la infinitud; prueba de que ello es así lo es lo que ocurre en los números, pues una vez reunidos los gnomones, todos en torno a la unidad y a lo que está fuera de la unidad, es decir, los números pares y los impares, según cómo resulta siempre una figura nueva y distinta, y según cómo permanece siempre una sola y misma forma.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 4.)

3. *Naturaleza de los números.*

3.1. Los números no son principios separados o abstracciones, sino que constituyen la causa material de las cosas.

«Con todo, los pitagóricos ponen el infinito en los seres sensibles; porque no conciben el número separado o independiente de lo sensible...» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 3.)

«En efecto, parecen ellos creer que el número es un principio al estilo de como es la causa material para las cosas que existen y tal como lo son las modificaciones y los hábitos de los mismos seres. Los elementos del números son el par y el impar; el impar es finito y el par infinito; la unidad participa a la vez de ambos elementos, porque es par e impar; el número empero, proviene de la unidad, y, por fin el cielo entero se compone, como ya se ha dicho, de números.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 5.)

3.2. Los números están determinados y delimitados por lo vacío.

«También los pitagóricos afirmaban la existencia del vacío, sostenían que, gracias a lo ilimitado de su soplo, penetraba hasta el mismo cielo; el cielo respiraba el vacío, el cual, de esta manera, delimitarla las naturalezas; el vacío sería, pues, una separación de los seres consecutivos y su límite, y, además, sería también una primera determinación en los números, pues el vacío es lo que delimita sus naturalezas.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, IV, 6)

4. *Propiedades de los números.*

4.1. Propiedades aritméticas: lo par y lo impar.

«Que los elementos del número son lo par y lo impar, que de éstos el primero es ilimitado y el segundo limitado y que la unidad procede de ambos (porque es, a la vez, par e impar), que el númeroprocede de la unidad y que todos los cielos, como se ha dicho, son números.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 5.)

«Número par es aquel que admite división en mitades sin la interposición de la unidad; impar, en cambio, el que no la admite por interponerse la unidad predicha.» (ARISTÓTELES, *Nicómaco*, I.A. I, 7.)

4.2. Propiedades geométricas: la extensión y magnitud.

«Porque el 1 es el punto; el 2, la línea; el 3, el triángulo, y el 4, la pirámide. Todos éstos son primarios y primeros principios de las cosas individuales de la misma clase... y los mismos están en la generación; porque el primer principio respecto a la magnitud es el punto, el segundo la línea, el tercero la superficie y el cuarto el sólido.» (ESPEUSIPO, en *Theologumena Arithmeticae*, 84, 10 de Falco.)

«Puesto que la díada es la primera extensión (pues la unidad se extendió primeramente en la díada, e igualmente a la tríada y a los números siguientes), si tratamos de definir la línea, dicen los pitagóricos, no debemos decir que es una cantidad extendida en una dimensión, sino que la línea es la primera dimensión.» (ALEJANDRO, *Met.*, 512, 37.)

4.3. Propiedades físicas: lo indivisible y lo vacío.

«Ecfano de Siracusa, uno de los pitagóricos, sostuvo que los principios de todos los seres eran los cuerpos indivisibles y el vacío. El fue, en efecto, el primero en afirmar que las unidades pitagóricas eran corpóreas.» (AECIO, I, 3, 19.)

«El sistema de los pitagóricos presenta, por una parte, menos dificultades que las que se han aducido hasta ahora, pero, por otra parte, tiene sus dificultades propias y características. Porque decir que el número no existe independiente o separado suprime ciertamente muchas dificultades. Pero decir que los cuerpos se componen de números, y que este número es el número matemático, es algo imposible. Pues tampoco es verdadero hablar de magnitudes indivisibles, y precisamente por no ser indivisibles es por lo que las mónadas carecen de magnitud; ahora bien: ¿cómo es posible componer una magnitud a partir de elementos indivisibles? Y, con todo, el número aritmético se compone de mónadas. Y llaman a los seres número, y adaptan sus explicaciones científicas de los números a los seres corporales, como si realmente estuvieran compuestos de números.» (ARISTÓTELES, *Met.*, XIII, 8.)

4.4. Concepción biológica de los números.

«Extraño es también atribuir generación a los seres eternos, mejor dicho, es imposible. No hay necesidad alguna de dudar sobre si los pitagóricos les atribuyen o no generación; pues abiertamente afirman que, una vez consolidada la unidad, bien a partir de planos, de la superficie (color), de una semilla o de elementos que no saben expresar, al punto la parte de lo ilimitado más próxima comenzó a ser arrastrada y limitada por el límite.» (ARISTÓTELES, *Met.*, XIV, 3.)

«La sexta tetractys se refiere a los seres que se desarrollaron a partir de una semilla. La semilla es análoga a la unidad y al punto, su crecimiento en sentido longitudinal es análogo a la díada y la línea, su aumento en anchura a la tríada y al plano y su crecimiento en altura a la tétrada y al sólido.» (TEÓN DE ESMIRNA, 97, 17.)

5. *Teoría de la 'Armonía de las Esferas'.*

«De esto resulta evidente que lo que han dicho algunos, a saber, que con la traslación de estos cuerpos celetes se producía una armonía, emanando de allí sonidos distintos según una proporción definida, ha sido dicho bella y magníficamente... Así, pues, suponiendo estas cosas y que las velocidades poseen, por sus intervalos, las proporciones de las armonías, dicen que se producen varios sonidos por la rotación de las estrellas.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, II, 9.)

6. *La Tierra: posición y figura.*

Muchos dicen que está colocada en el centro..., por el contrario, los que habitan una parte de Italia y se llaman pitagóricos, opinan al revés de esto. Dicen, en efecto, que en el centro está el fuego, mientras que la Tierra es una de las estrellas y se mueve en torno al centro, y que de esta manera se produce el día y la noche. Además, conciben e imaginan otra Tierra, contraria a ésta, que llaman la «anti-tierra'.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, II, 13.)

7. *La mística pitagórica:* la inmortalidad y la transmigración de las almas.

«Llegaron a hacerse especialmente famosas las (manifestaciones) siguientes: en primer lugar, su afirmación de que el alma es inmortal; en segundo lugar, que se cambia en otras clases de seres vivos... finalmente, que todos los seres vivos deben ser considerados parientes.» (PORFIRIO, *Vita Pythagorae*, 19.)

COMENTARIO:

1. *Esquematizar la estructura global de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'número', 'principio', 'finito', 'infinito', 'unidad', 'naturaleza', 'sustancia', 'ser sensible', 'par', 'impar', 'número separado', 'causa material', 'elemento', 'vacío', 'generación', 'semilla', 'magnitud', 'cuerpo indivisible', 'armonía', 'inmortal'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Los principios de los números eran los principios de todos los seres.'
3.2. 'Los números son anteriores a los seres por naturaleza.'
3.3. 'No conciben el número separado o independiente de lo sensible.'
3.4. 'El número par, comprendido y limitado por lo impar, confiere a los números la infinitud.'
3.5. 'El vacío sería una separación de los seres consecutivos y su límite.'
3.6. 'Los principios de todas las cosas eran los cuerpos indivisibles y el vacío.'
3.7. 'Decir que los cuerpos se componen de números, y que este número es el número matemático, es algo imposible.'
3.8. '¿Cómo es posible componer una magnitud a partir de elementos indivisibles?'
3.9. 'Atribuir generación a los seres eternos es imposible.'
3.10. '(El alma) se cambia en otras clases de seres vivos.'

4. *Comprensión de los textos.*

4.1. ¿Cuáles son los motivos que impulsaron a los pitagóricos a creer que los números son el principio de todos los seres?
4.2. ¿Por qué el pitagorismo es una teoría dualista? Razona la respuesta basándote en los textos.
4.3. ¿Por qué la unidad no es propiamente un número?
4.4. ¿A qué es sinónimo el término 'infinito' y en qué principios se fundamenta?
4.5. ¿Por qué el número, en tanto que átomo de lo real, implica contradicción?
4.6. ¿Cuál es la relación que establecen los pitagóricos entre lo par y lo ilimitado?
4.7. Para poder explicar el movimiento se precisa de un sujeto-materia y de un par de opuestos: ¿cuáles son los opuestos y la materia en la teoría pitagórica?
4.8. ¿Cómo fundamentarías la interpretación biológica del número matemático?

PARMÉNIDES DE ELEA

TEXTO:

1. *Las vías de investigación.*

1.1. Exposición de la vía de la Verdad y de la vía impracticable, pues tiene por objeto lo no-ente.

«Pues bien, te contaré y tú, tras oír mi relato, trasládalo— las únicas vías de investigación pensables. La primera, que es y no es No-ser, es el camino de la persuasión —pues sigue a la Verdad—; la otra, que no es y es necesariamente No-ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente impracticable. Pues no podrías conocer lo No-ente es imposible— ni expresarlo; pues lo mismo es el pensar y el ser.» (Fr. 2, PROCLO, *in Tim.*, I 345.)

1.2. Las vías falsas.

«Es necesario decir y pensar que lo Ente es; pues es el Ser, pero la Nada no es; te ordeno que consideres esto. Te aparto, pues, de esta primera vía de investigación, así como de aquella por la que los mortales ignorantes andan errantes, bicéfalos; pues la incapacidad en su pecho guía el pensamiento vacilante; son arrastrados, como sordos y mudos, estupefactos, gentes sin juicio para las que el Ser y el No-ser son considerados como lo mismo y no lo mismo, para quienes el camino de todas las cosas marcha en direcciones opuestas.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 117, 4.)

2. *Vía de la verdad.*

2.1. Objeto de la vía de la verdad: lo Ente en tanto que ingénito, imperecedero, completo, inmóvil y sin fin.

«Sólo un discurso como vía queda: Es. En éste hay signos de que lo Ente es ingénito e imperecedero, pues es completo, imperturbable y sin fin.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 1.)

2.2. Prueba sobre la eternidad de lo Ente: la realidad debe ser necesariamente ingénita e imperecedera.

«No ha sido ni será en cierto momento, pues es ahora todo a la vez, uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría nacido? Ni de los No-ente permitiré que digas o pienses; pues ni expresable ni concebible es que no es.. Pues, ¿qué necesidad a nacer antes o después le impulsaría si procediese de la Nada? Así, es necesario que sea absolutamente o no. Pero tampoco permitirá la fuerza de la verdad que de lo No-ente nazca algo a su lado. Por ello ni que se engendre ni que perezca permite la justicia relajando las cadenas, sino que las mantiene firmes. El juicio sobre ello en este respecto es: Es o no es. Pero se ha decidido, como era de necesidad, que (una vía) era impensable e inexpresable pues de la verdad no es vía—, en vista de que la otra avanza y es verdadera. ¿Cómo podría perecer entonces lo Ente? ¿Cómo podría nacer? Pues si ha nacido no es, ni si ha de ser alguna vez. Por tanto queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 1.)

2.3. Prueba sobre la continuidad de lo Ente: la realidad ocupa (= 'llena') todo el espacio y, en consecuencia, no es posible lo vacío.

«Ni está dividido, pues es todo igual; ni hay más aquí, esto impediría que fuese continuo, ni menos allí, sino que está todo lleno de ente. Por tanto, es todo continuo, pues lo ente toca a lo ente.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 23.)

2.4. Prueba sobre la inmovilidad de lo Ente: la realidad no está sujeta al movimiento o bien porque ni nace ni se corrompe, o bien porque está absolutamente en reposo.

«Por otra parte, inmóvil en los límites de poderosas cadenas, está sin comienzo ni fin, pues el nacimiento y la destrucción han sido apartados muy lejos, ya que la verdadera creencia los rechazó.

Ello mismo en lo mismo permanece, yace sobre sí mismo y así residirá inmutable allí mismo; pues la firme Necesidad lo tiene en cadenas envolventes, lo aprisiona por todas partes.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 27.)

2.5. Prueba sobre la finitud de lo Ente: la realidad siendo el todo tiene razón de perfecto, y algo es perfecto si está limitado.

«Por ello no es lícito que lo Ente sea infinito. Pues no es indigente de nada; mientras que no siendo carecería de todo.

Pero, puesto que su límite es el último, es completo por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes. Pues ni mayor ni menor, es necesario que sea aquí o allí. Ya que ni es lo No-ente, de forma tal que le impidiese ser homogéneo, ni un Ente que tuviese de Ente aquí más, allá menos, pues es todo inviolable; puesto que, siendo igual a sí mismo por todas partes, está uniformemente dentro de sus límites.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 27 y 146, 15.)

«El todo y lo perfecto son absolutamente lo mismo, o al menos son naturalmente afines entre sí. Ahora bien: no hay nada perfecto, sin un límite, y el límite es un término. De donde hay que concluir que Parménides habló con más exactitud que Melisso. Este, en efecto, dice que el infinito es un todo; aquél, en cambio, sostiene que el todo es un ser finito, equidistante de un punto medio.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 6.)

2.6. Compendio de la vía de la verdad: la realidad es una e inmóvil.

«Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento. Pues no sin lo Ente, con respecto al cual es expresado, hallarás el pensar; ya que no ha sido ni es ni será otro al lado de lo Ente, puesto que el Hado lo ha encadenado para que permanezca apretado e inmóvil. Por tanto todas las cosas serán nombres que los mortales pusieron convencidos de que son la verdad, nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y alteración del color que resplandece.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 146, 7.)

«Es necesario que haya uno o varios principios, y aun, en caso de existir uno solo, que éste sea inmóvil e inmutable, como pretenden Parménides y Melisso, o bien, que esté en movimiento, como pretenden los físicos.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 2.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar de forma esquemática la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'vía', 'lo ente', 'lo no ente', 'verdad', 'pensar', 'ser', 'lo mismo', 'ingénito', 'imperecedero', 'uno', 'continuo', 'nada', 'inmutable', 'homogéneo', 'todo', 'perfecto', 'límite', 'infinito', 'alteración'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La primera, que es y no es No-ser, es el camino de la persuasión.'
3.2. 'Pues no podrías conocer lo No-ente (es imposible) ni expresarlo.'
3.3. 'Es necesario decir y pensar que lo Ente es.'
3.4. 'El Ser y el No-ser son considerados como lo mismo y no lo mismo.'
3.5. 'Es todo continuo, pues lo ente toca a lo ente.'
3.6. 'Ello mismo en lo mismo permanece, yace sobre sí mismo y así residirá inmutable allí mismo.'
3.7. 'Puesto que su límite es el último, es completo por doquier.'
3.8. 'Siendo igual a sí mismo por todas partes, está uniformemente dentro de sus límites.'
3.9. 'No hay nada perfecto sin un límite, y el límite es un término.'
3.10. 'Por tanto, todas las cosas serán nombres que los mortales pusieron conven

cidos de que son verdad, nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y alteración del color que resplandece.'

4. *Análisis formal de los argumentos.*

4.1. ¿Qué tipo de conectiva aparece en el enunciado: 'Es o no es'?
4.2. ¿De qué premisa parte para concluir que la vía del no-ser y la de la opinión son falsas?
4.3. ¿De qué hipótesis parte para demostrar la eternidad de lo Ente?
4.4. Cita las premisas de los argumentos sobre la continuidad, inmovilidad y finitud de lo Ente.
4.5. ¿Qué enunciados expresan el principio de identidad y el del tercio excluso?

5. *Comprensión de los textos.*

5.1. ¿Cuál es el objeto de la vía de la Opinión?
5.2. ¿En cuál de las dos vías (de la verdad y de la opinión) situarías la física? ¿Por qué?
5.3. ¿Cuál es la naturaleza y cuáles las propiedades del espacio parmenídeo? ¿Por qué no cabe, en la teoría de Parménides, la existencia del vacío?
5.4. ¿Qué tipos de movimientos rechaza en la prueba sobre la inmovilidad de lo Ente?
5.5. ¿Cuál es la diferencia entre límite temporal y espacial? ¿Qué tipo de límite se le aplica a lo Ente? 2por qué?
5.6. ¿En qué lugares aparece la influencia pitagórica?
5.7. ¿Por qué no cabe hablar de un más o un menos de la masa esférica, en tanto que figura de lo Ente?
5.8. Si Parménides niega la división del ser, ¿cómo debemos interpretar la expresión: 'el ser es un todo continuo'?
5.9. ¿Qué contradicción comete Melisso al afirmar la existencia de un todo infinito?
5.10. ¿Qué frase contiene una referencia especial a la doctrina de Heráclito?

ZENÓN DE ELEA

TEXTO:

1. *Postulado básico:* el movimiento es imposible por ser contradictorio racionalmente.

«Zenón nos presenta cuatro razonamientos en torno al movimiento, que son una serie de dificultades para todo el que los quiera resolver.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VI, 9.)

2. *Exposición de los cuatro razonamientos.*

2.1. Las dos primeras pruebas parten de la hipótesis de la divisibilidad del espacio (lo continuo es lo que es divisible en partes divisibles hasta el infinito).

a) Prueba de la dicotomía o del estadio; se dan como supuestos la continuidad del espacio y la presencia de un cuerpo móvil.

«En el primero, la imposibilidad del movimiento está sacada de lo siguiente: el móvil transportado debe llegar a la mitad antes de llegar a su término; hemos hablado ya de él en las explicaciones que han precedido.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VI, 9.)

b) Prueba de Aquiles; se presupone la continuidad del espacio y la relación entre dos cuerpos móviles.

«El segundo razonamiento es el que se llama con el nombre de 'Aquiles'. Es éste: el ser que corre más despacio en una carrera no será jamás alcanzado por el que corre más rápido, pues el que persigue al otro debe siempre comenzar por alcanzar el punto de que ha partido ya el fugitivo, de manera que el más lento posee siempre alguna ventaja. Es el mismo razonamiento que el de la dicotomía: la única diferencia está en que, aunque la magnitud sucesivamente reducida y añadida a la anterior es, sí, divisible y dividida, pero no lo es por la mitad. Se saca claramente como conclusión del razonamiento que el más lento no será nunca alcanzado por el más rápido; pero la razón es la misma que en la dicotomía: en ambos casos, en efecto, se concluye que no es posible llegar al límite, sea que la magnitud se divida de una u otra manera; pero aquí se añade que ni tan siquiera este héroe de la velocidad, en la persecución del ser más lento, podrá llegar a ello. En consecuencia, la solución será la misma que allí. En cuanto a pensar que lo que va delante no será alcanzado, es falso; en efecto, en tanto que está delante, él no es cogido; pero, con todo, es alcanzado, por poco que lo recorrido es una línea finita.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VI, 9.)

2.2. Las dos últimas pruebas parten de la hipótesis de que espacio y tiempo se componen de mínimos indivisibles (átomos e instantes respectivamente).

a) Argumento de la 'flecha': se demuestra la inmovilidad a partir de la indivisión del tiempo y con un solo móvil.

«Zenón, por su parte, comete un paralogismo: si todo ser, dice él, está en un instante dado en reposo o en movimiento y, si él está en reposo cuando está en un espacio igual a sí mismo, supuesto que, por otra parte, lo que es trasladado está siempre en el instante, la flecha en movimiento es siempre inmóvil. Pero esto es falso, porque el tiempo no se compone de indivisibles —los instantes—, no más que cualquier otra magnitud.

(...)

El tercero, que ahora mismo hemos mencionado, pretende que una flecha en trance de ser lanzada y llevada por el aire, está en estado estático y no se mueve. Es una consecuencia de suponer que el tiempo se compone de instantes; si se rechaza esta hipótesis, no queda ya nada del silogismo.»

b) Argumento de las filas en movimiento: presupone la indivisión del tiempo y la presencia de dos cuerpos móviles.

«El cuarto razonamiento dice referencia a unas masas iguales, que se mueven en un estadio en sentido contrario, las unas a lo largo de las otras, partiendo unas del extremo del estadio y las otras del medio, y con una velocidad igual; de aquí cree deducir como consecuencia que la mitad del tiempo es igual a su doble. El paralogismo consiste en pensar que la magnitud igual, con una velocidad igual, se mueve en un tiempo igual, tanto a lo largo de un ser que está en movimiento, como a lo largo de un ser que está en reposo.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VI, 9.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'razonamiento', 'movimiento', 'magnitud', 'divisibilidad', 'finitud', 'paralogismo', 'instante', 'reposo', 'indivisibles'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El móvil transportado debe llegar a la mitad antes de llegar a su término.'
3.2. 'No es posible llegar al límite, sea que la magnitud se divida de una u otra manera.'
3.3. 'En tanto que está delante, él no es cogido; pero, con todo, es alcanzado, por poco que lo recorrido es una línea finita.'

3.4. 'Todo ser... está en un instante dado en reposo o en movimiento.'
3.5. 'El está en reposo cuando está en un espacio igual a sí mismo.'
3.6. 'Lo que está trasladado está siempre en el instante.'
3.7. 'El tiempo no se compone de indivisibles —los instantes—, no más que cualquier otra magnitud.'
3.8. 'El paralogismo consiste en pensar que la magnitud igual, con velocidad igual, se mueve en un tiempo igual, tanto a lo largo de un ser que está en movimiento, como a lo largo de un ser que está en reposo.'

4. *Análisis formal de los argumentos.*

4.1. Dado que Zenón emplea el dilema para demostrar la imposibilidad del movimiento, determina cuáles son las dos alternativas de la disyunción y los conscuentes de los condicionales.
4.2. ¿En qué consisten los paralogismos que comete Zenón en la tercera y cuarta prueba?
4.3. ¿Cuáles son los términos contradictorios que se infieren de la hipótesis en la segunda prueba?
4.4. ¿De qué premisas parte Zenón en la primera prueba para concluir 'que no es posible —que el móvil— llegue al límite?

5. *Cuestiones de comprensión.*

5.1. Según el texto, ¿de cuántas maneras se divide una magnitud? Razona la respuesta.
5.2. ¿Cuál es la diferencia entre espacio continuo y espacio compuesto de mínimos indivisibles?
5.3. ¿Qué tipo de progresión matemática (aritmética o geométrica) resulta de la divisibilidad del espacio continuo?
5.4. ¿Cuál es la diferencia entre la primera y segunda prueba en orden a la división del continuo?
5.5. ¿Por qué una magnitud (sea espacial o temporal) no se compone de indivisibles? ¿Dónde radica la irracionalidad de esta opinión?

ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE

TEXTO:

1. *Supuestos básicos de la teoría física de Anaxágoras.*

1.1. Los primeros principios son infinitos en número.

«... y éste (Anaxágoras) afirma la existencia de un número infinito de partes similares y contrarios.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

1.2. La infinitud como exigencia de la aceptación del postulado fundamental de la física milesia.

«Parece que Anaxágoras concibió así la existencia del infinito o lo indeterminado, ya que creyó verdadera la opinión de los físicos de que de la nada no se podía producir nada.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

1.3. La Mente como principio explicativo del cambio.

«También es necesario que exista algún principio que explique la generación; ahora bien: este principio es para él uno, al que llama mente o espíritu; y la mente obra inteligentemente, a partir de algún principio determinado. Con lo cual resulta, necesariamente, que todas las cosas debieron existir alguna vez simultáneamente y que, en un momento determinado, comenzaron a moverse.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 4.)

1.4. Los primeros principios se pueden reducir a dos: un elemento simple (la unidad o Mente) y otro compuesto —la mezcla—.

«Resulta de aquí que Anaxágoras admite como causas o principios primero, la unidad —ya que ésta es simple y sin mezcla—, y luego, otro elemento indeterminado, antes de toda determinación y toda participación de una forma cualquiera.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 8.)

«Siendo tal su teoría, podría parecer que supone infinitos a sus principios materiales y que la causa exclusiva del movimiento y del nacimiento es la Mente. Pero si suponemos que la mezcla de todas las cosas es una sola sustancia indefinida en especie y extensión, resulta que afirma que hay solamente dos principios, i.e., la sustancia de lo infinito y la Mente.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 164, 26.)

2. *Naturaleza y propiedades de los principios materiales.*

2.1. Los principios materiales son elementos entendidos como lo que se divide en partes semejantes (homeomerías).

«Y antes de otra cosa hablemos de los que dicen que todas las cosas que constan de partes semejantes son elementos, como Anaxágoras.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 4.)

«Anaxágoras, por su parte, habla de los elementos en un sentido contrario al de Empédocles. Este, en efecto, dice que el fuego y la tierra y todos los demás cuerpos del mismo orden son los elementos, y que por ellos están constituidos todas las cosas. Mientras que Anaxágoras afirma lo contrario. Dice, en efecto, que aquellas cosas que son de partes semejantes, a saber: la carne, el hueso y otras análogas, son los elementos; mientras que el aire, el fuego y los demás cuerpos análogos a éstos, son una mezcla de semillas. Pues uno y otro de estos mismos está constituido por la unión de todos los indivisibles de las partes semejantes.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 3.)

2.2. Los elementos existieron simultáneamente en la mezcla primitiva u original.

«Anaxágoras dice que la mezcla de las partículas es algo semejante al universo de los seres; porque ve que cualquier ser se hace a partir de cualquier otro ser. Y, fundado en éste, en efecto, parece haber dicho que en alguna ocasión existieron todas las cosas simultáneamente, por ejemplo, esta carne y este hueso, y así cualquier otro ser; y luego, todas las cosas; y simultáneamente, por tanto. Pues no existe el principio de separación en cada ser individual o indivisible, sino es justamente el principio de todas las cosas.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 4).

2.3. La mezcla primitiva contiene los opuestos tradicionales, los elementos de Empédocles e innumerables semillas.

«Juntas estaban todas las cosas, infinitas en número y pequeñez; ya que también lo pequeño era infinito. Y mientras todas estaban juntas, nada era visible a causa de su pequeñez; pues el aire y el éter las cubrían todas, siendo ambos infinitos; puesto que éstos son los máximos ingredientes en la mezcla de todas las cosas, tanto en número como en tamaño.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 155, 26.)

2.4. La mezcla, en tanto que sustancia primitiva, carece de cualidad, individualidad, cantidad o esencia determinada.

«Porque cuando aún nada existía por separado, nada se podía decir evidentemente con claridad de aquella sustancia primitiva. Me refiero, por ejemplo, a que nadie podría decir de aquel principio que fuera blanco, negro, pardo o de cualquier otro color, antes habría que decir que era incoloro, pues de lo contrario tendría algún color. De manera semejante sería insípido según el mismo razonamiento, ni tendría ningún otro accidente de este género; ni podría tampoco ser algo dotado de cualidad, individualidad, cantidad o esencia determinada, pues habría en él alguna de las formas particulares de los seres, cosa imposible cuando todas las cosas están mezcladas, ya que entonces estarían ya separadas.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 8.)

PARMÉNIDES DE ELEA

TEXTO:

1. *Las vías de investigación.*

1.1. Exposición de la vía de la Verdad y de la vía impracticable, pues tiene por objeto lo no-ente.

«Pues bien, te contaré —y tú, tras oír mi relato, trasládalo— las únicas vías de investigación pensables. La primera, que es y no es No-ser, es el camino de la persuasión —pues sigue a la Verdad—; la otra, que no es y es necesariamente No-ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente impracticable. Pues no podrías conocer lo No-ente —es imposible— ni expresarlo; pues lo mismo es el pensar y el ser.» (Fr. 2, PROCLO, *in Tim.*, I 345.)

1.2. Las vías falsas.

«Es necesario decir y pensar que lo Ente es; pues es el Ser, pero la Nada no es; te ordeno que consideres esto. Te aparto, pues, de esta primera vía de investigación, así como de aquella por la que los mortales ignorantes andan errantes, bicéfalos; pues la incapacidad en su pecho guía el pensamiento vacilante; son arrastrados, como sordos y mudos, estupefactos, gentes sin juicio para las que el Ser y el No-ser son considerados como lo mismo y no lo mismo, para quienes el camino de todas las cosas marcha en direcciones opuestas.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 117, 4.)

2. *Vía de la verdad.*

2.1. Objeto de la vía de la verdad: lo Ente en tanto que ingénito, imperecedero, completo, inmóvil y sin fin.

«Sólo un discurso como vía queda: Es. En éste hay signos de que lo Ente es ingénito e imperecedero, pues es completo, imperturbable y sin fin.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 1.)

2.2. Prueba sobre la eternidad de lo Ente: la realidad debe ser necesariamente ingénita e imperecedera.

«No ha sido ni será en cierto momento, pues es ahora todo a la vez, uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría nacido? Ni de los No-ente permitiré que digas o pienses; pues ni expresable ni concebible es que no es.. Pues, ¿qué necesidad a nacer antes o después le impulsaría si procediese de la Nada? Así, es necesario que sea absolutamente o no. Pero tampoco permitirá la fuerza de la verdad que de lo No-ente nazca algo a su lado. Por ello ni que se engendre ni que perezca permite la justicia relajando las cadenas, sino que las mantiene firmes. El juicio sobre ello en este respecto es: Es o no es. Pero se ha decidido, como era de necesidad, que (una vía) era impensable e inexpresable —pues de la verdad no es vía—, en vista de que la otra avanza y es verdadera. ¿Cómo podría perecer entonces lo Ente? ¿Cómo podría nacer? Pues si ha nacido no es, ni si ha de ser alguna vez. Por tanto queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 1.)

2.3. Prueba sobre la continuidad de lo Ente: la realidad ocupa (= 'llena') todo el espacio y, en consecuencia, no es posible lo vacío.

«Ni está dividido, pues es todo igual; ni hay más aquí, esto impediría que fuese continuo, ni menos allí, sino que está todo lleno de ente. Por tanto, es todo continuo, pues lo ente toca a lo ente.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 23.)

2.4. Prueba sobre la inmovilidad de lo Ente: la realidad no está sujeta al movimiento o bien porque ni nace ni se corrompe, o bien porque está absolutamente en reposo.

«Por otra parte, inmóvil en los límites de poderosas cadenas, está sin comienzo ni fin, pues el nacimiento y la destrucción han sido apartados muy lejos, ya que la verdadera creencia los rechazó.

Ello mismo en lo mismo permanece, yace sobre sí mismo y así residirá inmutable allí mismo; pues la firme Necesidad lo tiene en cadenas envolventes, lo aprisiona por todas partes.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 27.)

2.5. Prueba sobre la finitud de lo Ente: la realidad siendo el todo tiene razón de perfecto, y algo es perfecto si está limitado.

«Por ello no es lícito que lo Ente sea infinito. Pues no es indigente de nada; mientras que no siendo carecería de todo.

Pero, puesto que su límite es el último, es completo por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes. Pues ni mayor ni menor, es necesario que sea aquí o allí. Ya que ni es lo No-ente, de forma tal que le impidiese ser homogéneo, ni un Ente que tuviese de Ente aquí más, allá menos, pues es todo inviolable; puesto que, siendo igual a sí mismo por todas partes, está uniformemente dentro de sus límites.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 145, 27 y 146, 15.)

«El todo y lo perfecto son absolutamente lo mismo, o al menos son naturalmente afines entre sí. Ahora bien: no hay nada perfecto, sin un límite, y el límite es un término. De donde hay que concluir que Parménides habló con más exactitud que Melisso. Este, en efecto, dice que el infinito es un todo; aquél, en cambio, sostiene que el todo es un ser finito, equidistante de un punto medio.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 6.)

2.6. Compendio de la vía de la verdad: la realidad es una e inmóvil.

«Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento. Pues no sin lo Ente, con respecto al cual es expresado, hallarás el pensar; ya que no ha sido ni es ni será otro al lado de lo Ente, puesto que el Hado lo ha encadenado para que permanezca apretado e inmóvil. Por tanto todas las cosas serán nombres que los mortales pusieron convencidos de que son la verdad, nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y alteración del color que resplandece.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 146, 7.)

«Es necesario que haya uno o varios principios, y aun, en caso de existir uno solo, que éste sea inmóvil e inmutable, como pretenden Parménides y Melisso, o bien, que esté en movimiento, como pretenden los físicos.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 2.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar de forma esquemática la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'vía', 'lo ente', 'lo no ente', 'verdad', 'pensar', 'ser', 'lo mismo', 'ingénito', 'imperecedero', 'uno', 'continuo', 'nada', 'inmutable', 'homogéneo', 'todo', 'perfecto', 'límite', 'infinito', 'alteración'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La primera, que es y no es No-ser, es el camino de la persuasión.'
3.2. 'Pues no podrías conocer lo No-ente (es imposible) ni expresarlo.'
3.3. 'Es necesario decir y pensar que lo Ente es.'
3.4. 'El Ser y el No-ser son considerados como lo mismo y no lo mismo.'
3.5. 'Es todo continuo, pues lo ente toca a lo ente.'
3.6. 'Ello mismo en lo mismo permanece, yace sobre sí mismo y así residirá inmutable allí mismo.'
3.7. 'Puesto que su límite es el último, es completo por doquier.'
3.8. 'Siendo igual a sí mismo por todas partes, está uniformemente dentro de sus límites.'
3.9. 'No hay nada perfecto sin un límite, y el límite es un término.'
3.10. 'Por tanto, todas las cosas serán nombres que los mortales pusieron conven

cidos de que son verdad, nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y alteración del color que resplandece.'

4. *Análisis formal de los argumentos.*

4.1. ¿Qué tipo de conectiva aparece en el enunciado: 'Es o no es'?
4.2. ¿De qué premisa parte para concluir que la vía del no-ser y la de la opinión son falsas?
4.3. ¿De qué hipótesis parte para demostrar la eternidad de lo Ente?
4.4. Cita las premisas de los argumentos sobre la continuidad, inmovilidad y finitud de lo Ente.
4.5. ¿Qué enunciados expresan el principio de identidad y el del tercio excluso?

5. *Comprensión de los textos.*

5.1. ¿Cuál es el objeto de la vía de la Opinión?
5.2. ¿En cuál de las dos vías (de la verdad y de la opinión) situarías la física? ¿Por qué?
5.3. ¿Cuál es la naturaleza y cuáles las propiedades del espacio parmenídeo? ¿Por qué no cabe, en la teoría de Parménides, la existencia del vacío?
5.4. ¿Qué tipos de movimientos rechaza en la prueba sobre la inmovilidad de lo Ente?
5.5. ¿Cuál es la diferencia entre límite temporal y espacial? ¿Qué tipo de límite se le aplica a lo Ente? 2por qué?
5.6. ¿En qué lugares aparece la influencia pitagórica?
5.7. ¿Por qué no cabe hablar de un más o un menos de la masa esférica, en tanto que figura de lo Ente?
5.8. Si Parménides niega la división del ser, ¿cómo debemos interpretar la expresión: 'el ser es un todo continuo'?
5.9. ¿Qué contradicción comete Melisso al afirmar la existencia de un todo infinito?
5.10. ¿Qué frase contiene una referencia especial a la doctrina de Heráclito?

Zenón de Elea

TEXTO:

1. *Postulado básico:* el movimiento es imposible por ser contradictorio racionalmente.

«Zenón nos presenta cuatro razonamientos en torno al movimiento, que son una serie de dificultades para todo el que los quiera resolver.» (Aristóteles, *Fís.*, VI, 9.)

2. *Exposición de los cuatro razonamientos.*

2.1. Las dos primeras pruebas parten de la hipótesis de la divisibilidad del espacio (lo continuo es lo que es divisible en partes divisibles hasta el infinito).

a) Prueba de la dicotomía o del estadio; se dan como supuestos la continuidad del espacio y la presencia de un cuerpo móvil.

«En el primero, la imposibilidad del movimiento está sacada de lo siguiente: el móvil transportado debe llegar a la mitad antes de llegar a su término; hemos hablado ya de él en las explicaciones que han precedido.» (Aristóteles, *Fís.*, VI, 9.)

b) Prueba de Aquiles; se presupone la continuidad del espacio y la relación entre dos cuerpos móviles.

«El segundo razonamiento es el que se llama con el nombre de 'Aquiles'. Es éste: el ser que corre más despacio en una carrera no será jamás alcanzado por el que corre más rápido, pues el que persigue al otro debe siempre comenzar por alcanzar el punto de que ha partido ya el fugitivo, de manera que el más lento posee siempre alguna ventaja. Es el mismo razonamiento que el de la dicotomía: la única diferencia está en que, aunque la magnitud sucesivamente reducida y añadida a la anterior es, sí, divisible y dividida, pero no lo es por la mitad. Se saca claramente como conclusión del razonamiento que el más lento no será nunca alcanzado por el más rápido; pero la razón es la misma que en la dicotomía: en ambos casos, en efecto, se concluye que no es posible llegar al límite, sea que la magnitud se divida de una u otra manera; pero aquí se añade que ni tan siquiera este héroe de la velocidad, en la persecución del ser más lento, podrá llegar a ello. En consecuencia, la solución será la misma que allí. En cuanto a pensar que lo que va delante no será alcanzado, es falso; en efecto, en tanto que está delante, él no es cogido; pero, con todo, es alcanzado, por poco que lo recorrido es una línea finita.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VI, 9.)

2.2. Las dos últimas pruebas parten de la hipótesis de que espacio y tiempo se componen de mínimos indivisibles (átomos e instantes respectivamente).

a) Argumento de la 'flecha': se demuestra la inmovilidad a partir de la indivisión del tiempo y con un solo móvil.

«Zenón, por su parte, comete un paralogismo: si todo ser, dice él, está en un instante dado en reposo o en movimiento y, si él está en reposo cuando está en un espacio igual a sí mismo, supuesto que, por otra parte, lo que es trasladado está siempre en el instante, la flecha en movimiento es siempre inmóvil. Pero esto es falso, porque el tiempo no se compone de indivisibles —los instantes—, no más que cualquier otra magnitud.

(...)

El tercero, que ahora mismo hemos mencionado, pretende que una flecha en trance de ser lanzada y llevada por el aire, está en estado estático y no se mueve. Es una consecuencia de suponer que el tiempo se compone de instantes; si se rechaza esta hipótesis, no queda ya nada del silogismo.»

b) Argumento de las filas en movimiento: presupone la indivisión del tiempo y la presencia de dos cuerpos móviles.

«El cuarto razonamiento dice referencia a unas masas iguales, que se mueven en un estadio en sentido contrario, las unas a lo largo de las otras, partiendo unas del extremo del estadio y las otras del medio, y con una velocidad igual; de aquí cree deducir como consecuencia que la mitad del tiempo es igual a su doble. El paralogismo consiste en pensar que la magnitud igual, con una velocidad igual, se mueve en un tiempo igual, tanto a lo largo de un ser que está en movimiento, como a lo largo de un ser que está en reposo.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VI, 9.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'razonamiento', 'movimiento', 'magnitud', 'divisibilidad', 'finitud', 'paralogismo', 'instante', 'reposo', 'indivisibles'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El móvil transportado debe llegar a la mitad antes de llegar a su término.'
3.2. 'No es posible llegar al límite, sea que la magnitud se divida de una u otra manera.'
3.3. 'En tanto que está delante, él no es cogido; pero, con todo, es alcanzado, por poco que lo recorrido es una línea finita.'

3.4. 'Todo ser... está en un instante dado en reposo o en movimiento.'
3.5. 'El está en reposo cuando está en un espacio igual a sí mismo.'
3.6. 'Lo que está trasladado está siempre en el instante.'
3.7. 'El tiempo no se compone de indivisibles —los instantes—, no más que cualquier otra magnitud.'
3.8. 'El paralogismo consiste en pensar que la magnitud igual, con velocidad igual, se mueve en un tiempo igual, tanto a lo largo de un ser que está en movimiento, como a lo largo de un ser que está en reposo.'

4. *Análisis formal de los argumentos.*

4.1. Dado que Zenón emplea el dilema para demostrar la imposibilidad del movimiento, determina cuáles son las dos alternativas de la disyunción y los conscuentes de los condicionales.
4.2. ¿En qué consisten los paralogismos que comete Zenón en la tercera y cuarta prueba?
4.3. ¿Cuáles son los términos contradictorios que se infieren de la hipótesis en la segunda prueba?
4.4. ¿De qué premisas parte Zenón en la primera prueba para concluir 'que no es posible —que el móvil— llegue al límite?

5. *Cuestiones de comprensión.*

5.1. Según el texto, ¿de cuántas maneras se divide una magnitud? Razona la respuesta.
5.2. ¿Cuál es la diferencia entre espacio continuo y espacio compuesto de mínimos indivisibles?
5.3. ¿Qué tipo de progresión matemática (aritmética o geométrica) resulta de la divisibilidad del espacio continuo?
5.4. ¿Cuál es la diferencia entre la primera y segunda prueba en orden a la división del continuo?
5.5. ¿Por qué una magnitud (sea espacial o temporal) no se compone de indivisibles? ¿Dónde radica la irracionalidad de esta opinión?

ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE

TEXTO:

1. *Supuestos básicos de la teoría física de Anaxágoras.*

1.1. Los primeros principios son infinitos en número.

«... y éste (Anaxágoras) afirma la existencia de un número infinito de partes similares y contrarios.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

1.2. La infinitud como exigencia de la aceptación del postulado fundamental de la física milesia.

«Parece que Anaxágoras concibió así la existencia del infinito o lo indeterminado, ya que creyó verdadera la opinión de los físicos de que de la nada no se podía producir nada.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

1.3. La Mente como principio explicativo del cambio.

«También es necesario que exista algún principio que explique la generación; ahora bien: este principio es para él uno, al que llama mente o espíritu; y la mente obra inteligentemente, a partir de algún principio determinado. Con lo cual resulta, necesariamente, que todas las cosas debieron existir alguna vez simultáneamente y que, en un momento determinado, comenzaron a moverse.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 4.)

1.4. Los primeros principios se pueden reducir a dos: un elemento simple (la unidad o Mente) y otro compuesto —la mezcla—.

«Resulta de aquí que Anaxágoras admite como causas o principios primero, la unidad —ya que ésta es simple y sin mezcla—, y luego, otro elemento indeterminado, antes de toda determinación y toda participación de una forma cualquiera.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 8.)

«Siendo tal su teoría, podría parecer que supone infinitos a sus principios materiales y que la causa exclusiva del movimiento y del nacimiento es la Mente. Pero si suponemos que la mezcla de todas las cosas es una sola sustancia indefinida en especie y extensión, resulta que afirma que hay solamente dos principios, i.e., la sustancia de lo infinito y la Mente.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 164, 26.)

2. *Naturaleza y propiedades de los principios materiales.*

2.1. Los principios materiales son elementos entendidos como lo que se divide en partes semejantes (homeomerías).

«Y antes de otra cosa hablemos de los que dicen que todas las cosas que constan de partes semejantes son elementos, como Anaxágoras.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 4.)

«Anaxágoras, por su parte, habla de los elementos en un sentido contrario al de Empédocles. Este, en efecto, dice que el fuego y la tierra y todos los demás cuerpos del mismo orden son los elementos, y que por ellos están constituidos todas las cosas. Mientras que Anaxágoras afirma lo contrario. Dice, en efecto, que aquellas cosas que son de partes semejantes, a saber: la carne, el hueso y otras análogas, son los elementos; mientras que el aire, el fuego y los demás cuerpos análogos a éstos, son una mezcla de semillas. Pues uno y otro de estos mismos está constituido por la unión de todos los indivisibles de las partes semejantes.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 3.)

2.2. Los elementos existieron simultáneamente en la mezcla primitiva u original.

«Anaxágoras dice que la mezcla de las partículas es algo semejante al universo de los seres; porque ve que cualquier ser se hace a partir de cualquier otro ser. Y, fundado en éste, en efecto, parece haber dicho que en alguna ocasión existieron todas las cosas simultáneamente, por ejemplo, esta carne y este hueso, y así cualquier otro ser; y luego, todas las cosas; y simultáneamente, por tanto. Pues no existe el principio de separación en cada ser individual o indivisible, sino es justamente el principio de todas las cosas.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 4).

2.3. La mezcla primitiva contiene los opuestos tradicionales, los elementos de Empédocles e innumerables semillas.

«Juntas estaban todas las cosas, infinitas en número y pequeñez; ya que también lo pequeño era infinito. Y mientras todas estaban juntas, nada era visible a causa de su pequeñez; pues el aire y el éter las cubrían todas, siendo ambos infinitos; puesto que éstos son los máximos ingredientes en la mezcla de todas las cosas, tanto en número como en tamaño.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 155, 26.)

2.4. La mezcla, en tanto que sustancia primitiva, carece de cualidad, individualidad, cantidad o esencia determinada.

«Porque cuando aún nada existía por separado, nada se podía decir evidentemente con claridad de aquella sustancia primitiva. Me refiero, por ejemplo, a que nadie podría decir de aquel principio que fuera blanco, negro, pardo o de cualquier otro color, antes habría que decir que era incoloro, pues de lo contrario tendría algún color. De manera semejante sería insípido según él mismo razonamiento, ni tendría ningún otro accidente de este género; ni podría tampoco ser algo dotado de cualidad, individualidad, cantidad o esencia determinada, pues habría en él alguna de las formas particulares de los seres, cosa imposible cuando todas las cosas están mezcladas, ya que entonces estarían ya separadas.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 8.)

3. *Naturaleza y propiedades de la Mente.*

3.1. La Mente es infinita, autónoma, pura y sin mezcla.

«Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero la Mente es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna, sino que ella sola es por sí misma.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 164, 24.)

«*Dice aun que todo está mezclado, excepto la inteligencia; sólo ella existe sin mezcla pura.*» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 8.)

3.2. La Mente conoce y gobierna todas las cosas.

«Es, en efecto, la más sutil y la más pura de todas; tiene el conocimiento sobre cada cosa y el máximo poder. La Mente gobierna todas las cosas que tienen vida, tanto las más grandes como las más pequeñas.» (SIMPLICIO, 164, 24.)

3.3. La Mente es materia, aunque muy sutil y pura.

«Pero la Mente, que siempre es, está ciertamente ahora incluso donde están también todas las demás cosas, en la masa circundante y en las cosas que han sido unidas o separadas.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 157, 7.)

3.4. La Mente es principio de movimiento y generación.

«Siendo tal su teoría, podría parecer que supone infinitos a sus principios materiales y que la causa exclusiva del movimiento y del nacimiento es la Mente.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 164, 26.)

4. *Explicación del cambio.*

4.1. Definición del cambio o movimiento.

«Los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento y la destrucción; pues ninguna cosa nace ni perece, sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes. Y, en consecuencia, deberían llamar, con toda justeza, al nacer composición y al perecer disolución.» (SIMPLICIO. *Fís.*, 163, 20.)

«Con todo, Anaxágoras desconoció el alcance de su propia opinión, como quiera que afirma que el nacer y el morir son lo mismo que el ser alterado.» (ARISTÓTELES, *de la Gen y Corrup.*, I, 1.)

4.2. En el todo primitivo, los seres estaban mezclados y en reposo, por obra de la Mente se inicia el proceso de separación o producción.

«Y cuando la Mente inició el movimiento, estaba separada de todo y lo que era movido y todo cuanto la Mente movió quedó separado; mientras las cosas se movían y eran divididas, la rotación aumentaba grandemente su proceso de división.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 300, 31.)

COMENTARIO:

1. *Expresar en forma esquemática la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis de los términos:* 'infinito', 'generación', 'principio', 'uno', 'mente', 'principio determinado', 'causa', 'simple', 'elemento indeterminado', 'forma', 'principio material', 'sustancia indefinida', 'semilla', 'mezcla', 'alteración', 'movimiento'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Anaxágoras admite... otro elemento indeterminado, antes de toda determinación y toda participación de una forma cualquiera.'

3.2. 'La mezcla de todas las cosas es una sola sustancia indefinida en especie y extensión.'

3.3. 'Las cosas que constan de partes semejantes son elementos.'

3.4. 'Cualquier ser se hace a partir de cualquier otro ser.'
3.5. 'Ya que también lo pequeño era infinito.'
3.6. '(la Mezcla) ni tendría ningún otro accidente de este género; ni podría tampoco ser algo dotado de cualidad, individualidad, cantidad o esencia determinada.'
3.7. 'Todas las cosas tienen una porción de todo.'
3.8. 'La Mente es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna, sino que ella sola es por sí misma.'
3.9. 'Pues ninguna cosa nace ni perece, sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes.'
3.10. 'El nacer y el morir son lo mismo que el ser alterado.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Qué definición propone Anaxágoras de elemento y en qué difiere de la concepción de Empédocles?
4.2. ¿Cómo están los elementos en el todo-mezcla?
4.3. ¿Cuál es la diferencia entre infinitud cuantitativa e indeterminación cualitativa? ¿Qué tipo de indeterminación poseen los elementos en la mezcla?
4.4. ¿Cómo explica Anaxágoras la generación y producción de los seres?
4.5. ¿Cuáles son los atributos que determinan la naturaleza intelectual del principio eficiente?
4.6. ¿Por qué necesariamente la Mente es una? ¿Cuál sería la contradicción que implicaría su multiplicidad?
4.7. ¿Por qué la Mente posee extensión? ¿En qué textos te apoyarías para confirmar tal opinión?
4.8. ¿Por qué lo pequeño es infinito?

EMPÉDOCLES DE ACRAGAS

TEXTO:

1. *Supuestos básicos de la teoría física de Empédocles.*

1.1. Postulado de la física pluralista: la realidad no procede del no-ser ni la pluralidad de una unidad originaria, por tanto el número de los principios son muchos.

«Porque si es necesario que todo cuanto viene a ser proceda de los seres o de los no-seres, y por otra parte es imposible que algo venga a ser desde el no-ser —esta opinión, en efecto, la mantienen de común acuerdo todos los que se dedican al estudio de la Física—, se creyó que necesariamente debía darse el otro caso, a saber: que lo que viene a ser proceda de las cosas que ya existen y que están en los otros seres...» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

1.2. Del número de los principios.

a) Los principios son finitos en número.

«Un solo principio, en efecto, no puede existir, porque los contrarios no forman o constituyen una unidad. Por otra parte, los principios no pueden ser infinitos, porque el ser no quedaría entonces incluido dentro del campo u objeto propio de la ciencia. Además, en un solo género, únicamente tiene cabida una contrariedad; ahora bien: la sustancia es a la manera de un solo género. Y puesto que es posible explicar y producir las cosas partiendo de principios finitos, como quiere Empédocles, que no partiendo de principios infinitos. Empédocles, en efecto, cree poder explicar, por medio de causas derivadas de principios finitos y

determinados, todas las cosas que Anaxágoras explica por causas derivadas de principios infinitos e indeterminados.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 6.)

b) Los principios son sólo seis: hay cuatro sustancias elementales o 'raíces' y dos fuerzas motrices (el Amor y la Discordia).

«Empédocles, en efecto, dice que los elementos de los cuerpos son cuatro y que todos ellos, junto con los que tienen la facultad de moverse, son seis.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corrup.*, I, 1.)

«Postula cuatro elementos materiales, fuego, aire, agua y tierra, todos eternos, que aumentan y decrecen mediante la mezcla y la separación; pero sus auténticos primeros principios, los que imparten el movimiento a aquéllos, son el Amor y la Discordia.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 25, 21.)

2. *Naturaleza y propiedades de los cuatro elementos.*

2.1. Los cuatro elementos son sustancias simples.

«Anaxágoras y Empédocles sostienen pues, al parecer, opiniones contrarias. Empédocles dice que hay cuatro elementos; el fuego, el agua, el aire y la tierra, que son más simples que la carne, el hueso y otras cosas semejantes a éstas en su género; Anaxágoras, en cambio, pretende que estas cosas últimas son simples y son elementos, mientras que aquellas otras cosas... son compuestas.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corrup.*, I, 1.)

2.2. Los cuatro elementos 'subsisten siempre', es decir, son eternos.

«Empédocles admite cuatro elementos... Estos elementos subsisten siempre y no se hacen o devienen a no ser por la mezcla o separación de mayor o menor número de ellos.» ARISTÓTELES, *Met.*, I, 3.)

2.3. Todo lo que existe procede de los cuatro elementos.

«Por consiguiente, Empédocles nos da la impresión de decir cosas que son contrarias al mundo fenoménico y aun a sus mismas teorías. Porque afirma primero que ninguno de los elementos se hace a partir del otro, sino que es a partir de ellos que se hacen todas las demás cosas, y dice asimismo que una vez se ha reunido toda la naturaleza en una unidad en contra de la disensión, de nuevo se produce cada uno de ellos a partir de aquella unidad.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corrup.*, I, 1.)

2.4. Los elementos están sometidos al cambio cuya causa eficiente es el Amor y la Discordia.

«Los elementos están constantemente sometidos a un cambio alternante, mezclándose unas veces por obra del Amor y separándose otras por la acción de la Discordia.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 25, 21.)

3. *Naturaleza y propiedades de las fuerzas motrices o causas eficientes del movimiento.*

3.1. Los motores (Amor y Discordia) imparten el movimiento mediante la unión y la separación.

«Ahora bien: esta es la manera como mueven la amistad y la discordia: la una, en efecto, reúne, la otra separa.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VIII, 9.)

3.2. El Amor y la Discordia son principios materiales y poseen 'extensión y anchura'.

«Como antes te dije, al manifestarte los límites de mis palabras, te voy a contar un doble relato: en un tiempo lo Uno se acreció de la pluralidad y, en otro, del Uno nació por división la multiplicidad: fuego, agua, tierra y la altura inconmensurable del aire y, separada de ellos, la funesta Discordia, equilibrada por todas partes y, entre ellos, el Amor, igual en extensión y anchura.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 158, 13.)

4. *Explicación del cambio.*

4.1. La generación es interpretada como reunión de elementos y la corrupción como separación.

«En efecto, cuando aquellos elementos se reúnen o se separan es cuando tiene lugar la generación o la corrupción. Por eso Empédocles habla en este tono: 'Ningún ser tiene o posee una naturaleza, antes tan sólo existe la mezcla y la separación de los elementos mezclados.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corrup.*, I, 1.)

4.2. La mezcla sujeto del cambio.

«Pero es muy oscuro saber si hay que admitir o sentar como principio la unidad o la pluralidad; es decir, el fuego y la tierra y los demás elementos de la misma serie. Pues la unidad en cuanto es sujeto de cambio, a partir del cual por mutación —que se realiza por medio de un movimiento—, se producen la tierra y el fuego, es un elemento; pero en cuanto esta unidad resulta de la composición, es decir, por la reunión de aquellos elementos, y éstos a su vez se producen por descomposición de la unidad, son aquéllos los que con mayor razón merecen la denominación de elemento y los que son anteriores en la naturaleza.» (ARISTÓTELES, *de la Gen y Corrup.*, I, 1.)

4.3. Teoría de los opuestos: los elementos poseen cualidades propias y distintas ab aeterno.

«Todos ellos son iguales y coetáneos aunque cada uno tiene una prerrogativa diferente y su propio carácter y predomina alternativamente, cuando llega su momento.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 158, 13.)

«En efecto, las cualidades o modos en los que decimos que se verifica o realiza la alteración son las diferencias de los elementos, ya que lo caliente y lo frío, lo blanco y lo negro, lo seco y lo líquido, lo blando y lo duro, y las demás cualidades o modos semejantes, son un género, como dice el mismo Empédocles...» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corrup.*, I, 2.)

4.4. Causas del movimiento: distingue entre causa material —los cuatro elementos— y principio eficiente —las dos fuerzas—.

«Así, pues, Empédocles, a diferencia de sus predecesores, fue el primero en admitir esta causa, dividiéndola en otras dos. No establece un principio único para la explicación del movimiento o cambio, antes admite dos y contrarios entre sí. Y además, respecto del punto de vista de la materia, fue el primero en defender que eran cuatro los elementos.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 4.)

5. *El ciclo cósmico.* Supuesta la existencia de mundos sucesivos, la duración de cada uno de ellos está determinada por el ciclo.

5.1. El ciclo como alternancia periódica de la unidad y pluralidad.

«Un doble relato te voy a contar: en un tiempo todas las cosas llegaron de una pluralidad a constituirse en unidad, y en otro pasaron a ser múltiples... Jamás cesan en su constante cambio, conviniendo unas veces en la unidad por efecto del amor y separándose otras bajo el odio de la discordia.» (SIMPLICIO, *Fís.*, 158, 1.)

«Otros, a su vez, sostienen que de la unidad se separan las contrariedades implicadas en ella misma; así lo dice Anaximandro y todos los que sostienen la existencia de la unidad y la pluralidad, como Empédocles y Anaxágoras. En efecto, de lo que es una mezcla disciernen estos filósofos las demás cosas. Se diferencian entre sí en cuanto Empédocles concibe una recurrencia periódica de estas cosas contrarias.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

5.2. Estadios del ciclo cósmico; consta de cuatro estadios y son el dominio del Amor, la transición del dominio del Amor a la Discordia, dominio de la Discordia y transición del dominio de la Discordia al Amor.

a) Primer estadio: bajo el dominio del Amor todos los elementos en la unidad-mezcla.

«Porque cuando todos estos elementos eran aún una sola cosa, el Universo no era fuego, tierra y agua.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corrup.*, I, 1.)

b) Segundo estadio: con la Discordia empiezan a separarse los elementos.

«Y fuera de esto, es algo evidente. Pues si no hubiese en los seres discordia, todas las cosas, como dice Empédocles, se verían reducidas a la unidad. Pues cuando las cosas están reunidas, 'entonces brota por fin la discordia.» (ARISTÓTELES, *Met.*, III, 4.)

c) Tercer estadio: bajo el dominio de la Discordia los elementos, una vez separados de la mezcla, forman cuatro masas homogéneas.

«Efectivamente, cuando el Universo se disgrega en sus elementos por causa de la discordia entre ellos, entonces las partes dispersas del fuego se reúnen en un todo, y lo mismo las de cada uno de los demás elementos. Cuando los elementos vuelven a unirse por la amistad, entonces es necesario que las partículas de cada uno se disgreguen.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 4.)

d) Cuarto estadio: con el Amor se producen o nacen las innumerables formas de las cosas o cuerpos.

«...y a medida que (el odio) constantemente iba saliendo hacia afuera, iba introduciéndose una benévola corriente inmortal del intachable amor. Y al punto se convirtieron en mortales cuantas cosas habían obtenido antes la inmortalidad y lo que antes estuvo sin mezclarse, cambiando sus senderos, se mezcló entonces. Y a medida que estas cosas se mezclaban, se derramaron en derredor innumerables especies de mortales, dotadas de toda clase de formas: una maravilla digna de contemplarse.» (SIMPLICIO, *del Cielo*, 529, 1.)

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'ser', 'no-ser', 'principio', 'contrarios', 'unidad', 'infinito', 'género', 'sustancia', 'causa', 'elemento', 'movimiento', 'eternidad', 'mezcla', 'separación', 'Amor', 'Discordia', 'materia', 'pluralidad', 'simple', 'subsistencia', 'mundo fenoménico', 'naturaleza', 'inconmensurable', 'generación', 'corrupción', 'alteración', 'formas'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Un solo principio, en efecto, no puede existir, porque los contrarios no forman o constituyen una unidad.'
3.2. 'Estos elementos subsisten siempre y no se hacen o devienen a *no ser* por la mezcla o separación de mayor o menor número de ellos.'
3.3. 'Los elementos están constantemente sometidos a un cambio alternante.'
3.4. 'Esta es la manera como mueven la amistad y la discordia: la una, en efecto, reúne, la otra separa.'
3.5. 'La unidad, en cuanto sujeto de cambio, a partir del cual por mutación... se producen la tierra y el fuego, es un elemento.'
3.6. 'Cada uno (de los elementos) tiene una prerrogativa diferente y su propio carácter y predomina, alternativamente, cuando llega su momento.'
3.7. 'Las cualidades o modos en los que decimos que se verifica o realiza la alteración son las diferencias de los elementos.'
3.8. 'En un tiempo todas las cosas llegaron de una pluralidad a constituirse en unidad, y en otro pasaron a ser múltiples.'
3.9. 'Pues si no hubiese en los seres discordia, todas las cosas se verían reducidas a la unidad.'

3.10. 'Y al punto se convirtieron en mortales cuantas cosas habían obtenido antes la inmortalidad y lo que antes estuvo sin mezclarse.'

4. *Comprensión de los textos.*

4.1. ¿Por qué, según Empédocles, no es posible la generación y la corrupción en sentido absoluto?
4.2. ¿Cuáles son las diferencias entre los principios de Empédocles y los de Anaxágoras?
4.3. ¿Por qué, según los postulados de la física de Empédocles, es necesario explicar el movimiento a partir de la composición y separación?
4.4. Los elementos en tanto que sustancias simples ¿pueden dividirse según la cualidad? Razona la respuesta.
4.5. ¿Qué contradicción pone de manifiesto Aristóteles en el texto 2.3?
4.6. ¿En qué consiste la alternancia periódica del movimiento de los elementos?
4.7. ¿Cómo es posible que de lo Uno proceda lo múltiple? ¿En qué sentido utiliza Empédocles el término Uno en el texto 3.2?
4.8. ¿Por qué los principios del movimiento no pueden reducirse a una unidad?
4.9. ¿Cuál es la condición necesaria para que se verifique la alteración?
4.10. ¿Cómo explica Empédocles el movimiento cuantitativo?

LEUCIPO Y DEMÓCRITO

TEXTO:

1. *Los supuestos de la física atomista.*

1.1. La premisa inicial: es necesario que lo real provenga de lo real.

«Porque si es necesario que todo cuanto viene a ser proceda de los seres o de los no-seres, y por otra partes es imposible que algo venga a ser desde el no-ser (esta opinión, en efecto, la mantienen de común acuerdo todos los que se dedican al estudio de la Física).» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 4.)

1.2. Conclusión inferida por la escuela de Elea: el ser es uno e inmóvil.

«En efecto, según el parecer de algunos filósofos antiguos, lo que existe debe ser necesariamente uno e inmóvil. Porque, siendo el vacío no ente, no podría existir el movimiento sin un vacío separado (de la materia), ni existir una pluralidad de cosas sin algo que las separe.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corr.*, I, 8.)

1.3. Conclusión inferida por los atomistas, el ser no es uno, antes se compone de una infinidad de indivisibles; el ser no es inmóvil, antes se mueve en el vacío.

«Leucipo, en cambio, creyó haber dado con razones que, diciendo cosas que estaban de acuerdo con la sensación, no eliminaba la generación, ni la corrupción, ni el movimiento, ni la pluralidad de los seres. Dijo, pues, todas estas cosas de forma adecuada al orden de las apariencias o fenómenos, mientras que a los que pretendían mantener a toda costa la unidad, porque sin el vacío no existe el movimiento, les dice que el vacío es no-ser, y que lo que existe no tiene nada de no-ser. Porque lo que propiamente existe está lleno. Pero que lo que es así no constituya una unidad, antes constituye una multitud de número infinito de seres indivisibles a causa de la pequeñez de su volumen o su masa; y que estas partículas se movían en el vacío (puesto que el vacío existía), y que cuando se juntaban y se reunían, se verificaba la generación; cuando se separaban, tenía lugar la corrupción o destrucción. Y que producían y recibían una acción, en cuanto estaban en contacto, ya que, en esta misma medida, no constituían una unidad. Había

generación cuando se componían y se entrelazaban entre sí. Que de aquello que realmente constituía una unidad no se podía engendrar una multitud; y tampoco de las cosas que verdaderamente constituían una multitud, una unidad.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corr.*, I, 8.)

2. *Naturaleza y propiedades de los principios del modelo físico atomista.*

2.1. Naturaleza de los principios: los elementos materiales de las cosas son lo lleno (átomo) y lo vacío.

«Leucipo y su compañero Demócrito afirman que los elementos de las cosas son lo lleno y lo vacío, o con sus propias palabras, el ser y el no-ser; lo lleno y lo sólido es el ser, y el no-ser es lo vacío y lo raro. Con lo cual admiten la existencia del no-ser no menos que la del ser, y la del vacío no menos que la del cuerpo. Esas son las causas de las cosas existentes, según ellos, en el orden de la causa material.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 4.)

2.2. Propiedades de los átomos: las diferencias entre los átomos son cuantitativas, es decir, según la figura, posición, orden y tamaño. Por consiguiente, las propiedades se dan en el orden de la cantidad.

«Así también estos hombres decían que las diferencias entre los átomos son las causas que producen las otras cosas. Según ellos, dichas diferencias son tres: forma, orden y posición; el ser, dicen, sólo difiere en 'ritmo, contacto y revolución': 'ritmo' corresponde a la forma, 'contacto' al orden y 'revolución' a la posición: porque A difiere de N en la forma, como AN de NA en el orden, y Z de N en la posición.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 4.)

2.3. Propiedades de lo vacío.

a) El vacío como principio de división: el vacío rompe la continuidad del Universo.

«(Los que intentan demostrar la existencia del vacío) deben demostrar no que el aire es una realidad, sino que no existe, ni por abstracción ni en acto, ningún intervalo distinto de los cuerpos extensos que divida a la totalidad del cuerpo de tal manera que se rompa su continuidad, como afirman Leucipo y Demócrito...» (ARISTÓTELES, *Fís.*, IV, 6.)

b) El vacío como principio de movimiento: sin el vacío el movimiento no es posible.

«Su primer argumento (sobre la existencia del vacío) es que, en este caso, el movimiento local, es decir, la traslación y el crecimiento, no existirían, pues no parece posible ninguna clase de movimiento sin el vacío, ya que es imposible que lo lleno reciba en sí alguna cosa.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, IV, 6.)

3. *Estudio del cambio y del movimiento.*

3.1. Interpretación del movimiento según la teoría atomista: todo movimiento resulta de la unión o separación de los átomos.

«Demócrito y Leucipo, al concebir las diferencias de sus átomos por medio de sus figuras, hacen provenir de ellos la generación y la alteración; la generación y la corrupción se derivan de la separación y la unión, y la alteración, del orden y la situación.» (ARISTÓTELES, *de la Gen. y Corr.*, I, 2.)

3.2. Los átomos, magnitudes indivisibles, son los sujetos del cambio que se verifica por combinación o enlace de los mismos.

«Pero tampoco, según dicen algunos, como Leucipo y Demócrito de Abdera, las cosas que suceden son conformes a la lógica. Porque sostienen que las primeras magnitudes, infinitas en su pluralidad, son indivisibles en cuanto magnitudes, y que ni de una se pueden hacer muchas, ni de muchas se puede hacer una, sino que todas las cosas se generan por combinación de unas con otras y porque se entrelazan entre sí las mónadas.» (ARISTÓTELES, *del Cielo*, III, 4.)

3.3. Los contrarios como principios del cambio: las diferencias entre los átomos son la causa de la generación y alteración de los cuerpos compuestos.

«También Demócrito admite como principios lo que posee tres dimensiones y lo vacío, de los cuales aquello es el principio o la noción de ser; esto, en cambio, es la del no-ser. Además, diferencia los sólidos según su posición o situación, figura y orden. Estas cosas son los géneros de los contrarios; en la situación, el arriba y el abajo, el delante o detrás; en la figura, lo anguloso o quebrado, lo recto y lo circular.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 5.)

3.4. El movimiento primitivo y el derivado. El original era un movimiento al azar (sin dirección determinada) y el derivado resultante de la colisión, choque o rebote.

«Hay algunos que atribuyen al azar la causa de este firmamento como de todos los mundos; pues del azar nacen el remolino y el movimiento que, mediante separación, llevó al universo a su orden actual.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, II, 4.)

«Pues éstos (Leucipo y Demócrito) dicen que los átomos se mueven mediante colisiones y choques mutuos.» (ALEJANDRO, *Met.*, 36, 21.)

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura global de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'ser', 'uno', 'inmóvil', 'vacío', 'movimiento', 'pluralidad', 'sensación', 'generación', 'apariencia', 'indivisible', 'volumen', 'sólido', 'raro', 'cuerpo', 'figura', 'orden', 'posición', 'abstracción', 'en acto', 'continuidad', 'traslación', 'átomos', 'alteración', 'magnitud', 'azar'.

3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'Lo que existe debe ser necesariamente uno e inmóvil.'
3.2. 'Sin el vacío no existe el movimiento.'
3.3. 'Lo que propiamente existe está lleno.'
3.4. 'De aquello que realmente constituía una unidad no se podía engendrar una multitud.'
3.5. 'Las diferencias entre los átomos son las causas que producen las otras cosas.'
3.6. 'Es imposible que lo lleno reciba en sí alguna cosa.'
3.7. 'Las primeras magnitudes... son indivisibles en cuanto magnitudes.'
3.8. 'Hay algunos que atribuyen al azar la causa de este firmamento como de todos los mundos.'

4. *Análisis formal del texto.*

4.1. ¿Qué tipo de esquema de inferencia aparece en el texto 1? ¿Por qué las conclusiones son diversas?
4.2. ¿Cuál es la diferencia entre el orden lógico y el orden de las apariencias o fenoménico?
4.3. ¿Por qué es un absurdo inferir la pluralidad de la unidad?
4.4. ¿Por qué va contra la lógica afirmar que las magnitudes son indivisibles?

5. *Cuestiones de comprensión.*

5.1. ¿Qué postulados aceptan los atomistas de la escuela eleática?
5.2. ¿Cuáles son las razones que fundamentan la noción de lo vacío como lo no-ente?

5.3. ¿Por qué no es posible la divisibilidad sin lo vacío?
5.4. ¿En qué sentido cabe hablar de generación y corrupción en absoluto en la física atomista?
5.5. ¿En qué textos te basarías para mostrar el carácter determinista y mecanicista del atomismo?
5.6. ¿Por qué los átomos cuando están en contacto no forman una verdadera unidad?
5.7. Si todo movimiento es cambio de lugar, ¿cómo reducen la generación y alteración a la traslación?
5.8. Las diferencias entre átomos ¿son cuantitativas o cualitativas? Razona la respuesta.

EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA EN PLATON

1. *Características generales.*

1.1. Antecedentes de la teoría platónica.

a) La teoría platónica sobre la existencia del mundo noético procede de la concepción socrática del saber y el camino para alcanzarlo. Para Platón la 'dialéctica' no sólo es la ciencia de la Idea, sino también el procedimiento o método para alcanzarla:

> «El método dialéctico (es) el único que se encamina a aquel fin, prescindiendo en absoluto de hipótesis para robustecer su mismo principio.» (*Rep.*, 533, *a*.)

b) Bajo la influencia de la concepción parmenídea de la realidad, Platón afirma que lo verdaderamente real, es decir, el ser sin mezcla es el único objeto de la ciencia: 'el objeto de la ciencia es el ser.' (*Rep.*, 478 *b*.)
c) Critica a Parménides el carácter monista e indivisible de lo que es en sí y la identidad entre pensar y ser.
d) Dado que el saber exige la estabilidad y permanencia de su objeto, el mundo sensible, sujeto al devenir y muerte, no puede ser objeto de ciencia. La concepción heracletiana del mundo imposibilita un saber verdadero del mismo.
e) Para Platón, la ley del devenir, del que hablara Heráclito, sólo es atribuible a la realidad sensible.
f) La existencia de dos mundos es un intento de reconciliar la concepción parmenídea con la teoría del devenir.
g) La existencia de dos mundos postulada por Platón supone una concepción antropológica cuya características fundamentales son: la teoría de la reminiscencia y la inmortalidad del alma.
h) La concepción que Anaxágoras hiciera del primer principio, interpretado como inteligencia o mente ordenadora, es el precedente de la consideración de las Ideas como verdaderas causas de lo real.

1.2. Los grados del conocimiento: el saber y la opinión.

a) La intelección y la opinión son dos géneros distintos de conocimiento:

«Ahora bien: hemos de afirmar que la intelección y la opinión son dos cosas distintas, pues tienen orígenes distintos y se comportan de manera distinta. La primera de ellas, la intelección, se produce en nosotros por acción de la enseñanza científica; la segunda no lleva consigo demostración.»' (*Timeo*, 51 *c*.)

b) La ciencia tiene por objeto el ser permanente, y la opinión, grado intermedio entre la ciencia y la ignorancia, tiene por objeto aquello que participa del ser y la nada:

«Aquello que participa de una y otra cosa, esto es, del ser y del no-ser.' (*Rep.*, 479 *c*.)

c) La ciencia está constituida por la inteligencia y el pensamiento, la opinión por la fe y la conjetura:

«Y también —añadí— llamar, como antes, ciencia a la primera parte; pensamiento, a la segunda; fe y conjetura, a la tercera. Estas dos últimas constituyen la opinión, y las dos primeras, la inteligencia. Aplícase la opinión a la generación, y la inteligencia a la esencia.» (*Rep.*, 534, *d*.)

d) Análisis del conocimiento sensible: tiene por objeto el mundo visible y consta de dos grados, la conjetura, conocimiento que se refiere a las imágenes de los objetos sensibles:

«Doy el nombre de imágenes en primer lugar a las sombras, y luego a las figuras reflejadas en las aguas y en todo lo que es compacto, liso y brillante.» (*Rep.*, 510),

y la fe o creencia que se refiere a los objetos mismos:

«Coloca a un lado aquello de lo cual esto es imagen: así, los animales que están a nuestro alrededor, las plantas y todo lo que se prepara con arte.» (*Rep.*, 510, *a*.)

e) Análisis del conocimiento intelectual: se refiere al mundo inteligible y consta de pensamiento e inteligencia. El pensamiento o razonamiento procede por hipótesis:

«Procederá por hipótesis y se dirigirá no al principio, sino a la conclusión.» (*Rep.*, 510, *a*.)

La inteligencia conoce los principios absolutos o esencias sin utilizar hipótesis:

«Se quedará tan sólo con las ideas consideradas en sí mismas.' (*Rep.*, 510, *a*.)

f) Los grados de conocimiento representan cuatro operaciones del alma y significan el paso de la ignorancia a la ciencia:

«Ahora tendrás que aplicar a esas cuatro partes de que hablamos otras cuatro operaciones del alma: la inteligencia, a la que se encuentra en el primer plano; el pensamiento, a la segunda; la fe, a la tercera y la conjetura, la última. Concédeles también un orden racional que atienda a la participación de los objetos en la verdad proporcionadamente a su misma claridad.» (*Rep.*, 511, *d*.)

1.3. Existencia de dos mundos.

a) Platón distingue radicalmente el mundo inteligible e invisible del mundo sensible y visible:

«¿Quieres que admitamos —prosiguió Sócrates— dos especies de realidades, una visible y la otra invisible? —Admitámoslo. —¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está? —Admitamos también esto— respondió Cebes.» (*Fedón*, 78, *d*.)

b) El mundo inteligible es el suprasensible o el de las Ideas, de las esencias permanentes e idénticas a sí mismas, puesto que siempre se encuentran en el mismo estado ya que son inmóviles:

«Sócrates. —¿Cómo, pues, atribuir el ser a lo que no está nunca en el mismo estado? Si en un momento cualquiera se detiene en el mismo estado, durante este tiempo al menos es evidente que no se desplaza nada; y si siempre se halla en el mismo estado y es siempre el mismo, ¿cómo podrá cambiar o moverse, al no apartarse de su forma?» (*Cratilo*, 440, *b*.)

c) El mundo sensible es el mundo de las cosas materiales y corpóreas que están sujetas al cambio y nunca en idéntica forma y estado:

«—¿Y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantos o demás cosas, cualesquiera que sean, que tienen esa cualidad, o que son iguales, o con todas aquellas, en suma, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en idéntico estado, o todo lo contrario que aquéllas, no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas, ni entre sí? —Así ocurre con estas cosas —respondió Cebes—: jamás se presentan del mismo modo.» (*Dedón*, 78, *d*.)

1.4. El mundo inteligible.

a) Las Ideas, en tanto que esencias permanentes y eternas, poseen simplicidad y unidad, a diferencia de la multiplicidad característica propia de las cosas sensibles:

«No te será difícil comprender que, siendo lo bello contrario de lo feo, se trata en realidad de dos cosas distintas. —¿Cómo no? —Al ser, pues, dos cosas distintas, cada una de ellas es una, ¿no es eso? —Desde luego—. La misma razón habría que aducir respecto de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo y de todas las demás ideas. Cada una de ellas es una distinta, pero al entrar en comunidad con las acciones, con los cuerpos y con todas las demás cosas, se aparece con multitud de formas.» (*Rep.* 475, *d*, 507, *a*.)

b) Las esencias constituyen la verdadera realidad, es decir, el ser sin mezcla o puro, realidad incorpórea e impalpable:

«Es, pues, así (se ha de tener, en efecto la osadía de decir la verdad, y sobre todo cuando se habla de la Verdad): la realidad que verdaderamente es sin color, sin forma, impalpable que sólo puede ser contemplada por la inteligencia, piloto del alma, ocupa este lugar (=supraceleste).» (*Fedro*, 247, *a*.)

c) Lo que es en sí no puede ser conocido por los sentidos, pues, es invisible. Sólo la inteligencia puede conocer lo que permanece siempre idéntico:

«Decimos que las cosas múltiples caen en el campo de los sentidos y no en el del entendimiento; y, en cambio, que las ideas son percibidas por el entendimiento, pero no vistas.» (*Rep.* 507, *a*.)

d) Las Ideas en tanto que perfectas son fines y verdaderas causas de las cosas y los elementos de que están compuestas son únicamente condición:

1. Diferencia entre causa y condición:

«Pues, en efecto, lo es (una gran ligereza) de expresión el no ser capaz de distinguir que una cosa es la causa real de algo y otra aquello sin lo cual la causa nunca podría ser algo.» (*Fedón*, 98, *c*.)

2. Los elementos materiales de los cuerpos no son las verdaderas causas sino meros medios o condiciones de ellas.

«Pero si alguno dijera que sin tener tales cosas, huesos, tendones y todo lo demás que tengo, no sería capaz de llevar a la práctica mi decisión, diría verdad.» (*Fedón*, 98, *c*.)

3. La causa por la que existen las cosas es la participación en la Idea.

«A mí me parece que si existe otra cosa bella aparte de lo bello en sí, no es bella por ninguna otra causa, sino por el hecho de que participa de eso que hemos dicho que es bello en sí. Y lo mismo digo de todo.» (*Fedón*, 100, *a*.)

e) La idea de Bien, unidad suprema de todo lo real, no sólo proporciona la inteligibilidad a los objetos noéticos, sino que les confiere la esencia y el ser:

«Y, asimismo, el bien no sólo proporciona a los objetos inteligibles esa cualidad, sino incluso el ser y la esencia. Pero en este caso tampoco el bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella en cuanto a preeminencia y poder.» (*Rep.*, 510, *a.*)

f) Analogía entre el mundo sensible y el inteligible: el Bien es a la Idea como el sol es con respecto a lo sensible. El sol no sólo proporciona visibilidad a las cosas sensibles, sino también su propia existencia, lo mismo sucede con el Bien en el mundo inteligible:

«A mi entender, dirás del sol que no sólo procura la facultad de ver los objetos sino también la generación, el crecimiento y el alimento.» (*Rep.*, 508, *c.*)

En consecuencia, y por vía de analogía, tenemos que:

«El bien y el sol son dos reyes, señor el uno del mundo inteligible y el otro del mundo visible.» (*Rep.*, 510, *a.*)

g) La ciencia que estudia el Bien en sí es la dialéctica. La dialéctica importa dos momentos: supone un camino o método de ascensión y proporciona una intuición intelectual del bien en sí:

«Y así, cuando alguien utiliza la dialéctica y prescinde en absoluto de los sentidos, pero no de la razón, para elevarse a la esencia de las cosas, y no ceja en su empeño hasta alcanzar por medio de la inteligencia lo que constituye el bien en sí, llega realmente al término mismo de lo inteligible.» (*Rep.*, 533, *a.*)

h) La inteligencia guiada por un impulso erótico se elevará a partir de la realidad sensible hasta la belleza absoluta, verdadero objeto del amor:

«He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro; empezar por las cosas bellas de este mundo... y- valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente..., y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí.» (*Banquete*, 212, *b.*)

2. *La física o el mundo sensible.*

2.1. La teoría del mundo inteligible y sus dificultades.

a) El problema de la unidad y multiplicidad. Toda esencia eterna por naturaleza es una y permanente, por el contrario, los cuerpos sensibles son múltiples; la teoría de la separación de las ideas entre sí y de las cosas que en ellas participan ofrece dificultades lógicas.

1. Problema de la participación: ¿cómo es posible que la Idea, una y simple, se multiplique en una diversidad de cosas sensibles? Platón niega que la unidad y multiplicidad sean términos excluyentes; lo real es la unión de ambos:

«Por tanto, si lo Uno no es, ninguno de los otros puede asimismo ser imaginado como uno o como pluralidad, pues sin lo Uno es imposible imaginar la pluralidad.» (PARMÉNIDES, 166, *b.*)

2. Problema de la trascendencia de las Ideas: si las Ideas son objeto de conocimiento ya no son en sí o absolutas, por otra parte, puesto que sólo conocemos las cosas sensibles, la Idea no es cognoscible por ser trascendente o suprasensible. Platón replica afirmando que la teoría de la Idea no es inteligible si no va precedida de un método, la dialéctica:

«Antes de ejercitarte debidamente al intento de definir lo bello, lo justo, el bien... Profundiza en tí mismo y ejercítate lo más posible en todo eso que parece no servir para nada...» (PARMÉNIDES, 135, *c*.)

3. Problema de la permanencia y movilidad: ¿Acaso el ser, esencia permanente y eterna, es absolutamente inmóvil? En caso afirmativo, carecería de vida e inteligencia; en caso negativo, un ser constantemente móvil no es objeto de conocimiento. Por otra parte, si se admite unión de permanencia y movimiento, la Idea ya no es el ser puro, sino una mezcla de ser y no ser. En consecuencia, según Platón la realidad no es ni absolutamente permanente, ni exclusivamente una, sino que debe entenderse como síntesis de permanencia y movimiento, de unidad y pluralidad:

«Extranjero.—¿Poseería, pues, él el entendimiento, la vida, el alma, y a pesar de estar animado, permanecería ahí plantado, sin moverse de ninguna forma? Teeteto.—Todo esto sería absurdo, a mi modo de ver. Extranjero.—Por tanto, a lo que es movido y al movimiento hay que concederles el ser. (*El sofista*, 248, *d*.)

2.2. El mundo sensible: características generales.

a) El mundo sensible es el del devenir, el mundo de los seres sujetos a generación y corrupción:

«Extranjero. —Y por medio del cuerpo tenemos nosotros comunidad con el devenir a través de la sensación... y ésta (la Idea) afirmáis vosotros, es siempre idénticamente inmutable, mientras que el devenir varía a cada momento.' (*El sofista*, 247 d.) El mundo sensible es perecedero, inestable, multiforme y compuesto: 'Y, si por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo.» (*Fedón*, 79, *c*.; *Timeo*, 28, *c*.)

b) El mundo sensible es una imagen del mundo inteligible. Así lo manifiesta en el mito de la caverna:

«Porque, ¿crees en primer lugar que esos hombres han visto de sí mismos o de otros algo que no sea las sombras proyectadas por el fuego en la caverna, exactamente enfrente de ellos?... esos hombres tendrían que pensar que lo único verdadero son las sombras.» (*Rep.*, 515, *e*.)

c) El mundo sensible se caracteriza por lo múltiple y lo que es múltiple y corpóreo sólo puede ser percibido por los sentidos.

«Decimos que las cosas múltiples caen en el campo de los sentidos y no del entendimiento; y, en cambio, que las ideas son percibidas por el entendimiento, pero no vistas.» (*Rep.*, 507, *a*.)

d) El mundo sensible es imagen entendida como participación por semejanza del mundo inteligible.

«Así, pues, el Dios, habiendo decidido formar el mundo lo más posible a semejanza del más bello de los seres inteligibles y de un Ser en todo perfecto.» (*Timeo*, 30, *c*.)

2.3. Origen del mundo sensible.

a) Postulado básico: todo lo que nace depende de una causa. El mundo sensible, puesto que es visible tiene cuerpo, y precisa necesariamente de una causa.

«Por lo demás, todo lo que nace, nace necesariamente por la acción de una causa, pues es imposible que, sea lo que sea, pueda nacer sin causa.» (*Timeo*, 28, *c*.)

Y, en efecto, mundo sensible, sujeto al devenir, ha nacido, luego ha sido producido por una causa:

Ha nacido, puesto que es visible y tangible, y porque tiene cuerpo. En efecto, todas las cosas de este tipo son sensibles y todo lo que es sensible y se aprehende por medio de la opinión y la sensación está evidentemente sujeto al devenir y nacimiento.» (*Timeo*, 28, *c*.)

b) La segunda cuestión sobre el origen del mundo consiste en la identificación de la causa productora, por lo que a continuación Platón se pregunta ¿cuál es la causa que produjo el ser que deviene? Sólo un Artífice, un Demiurgo, inteligente y conocedor del modelo eterno, perfecto y bondadoso —pues debe ser el mejor de todos los artífices puesto que el Cosmos es lo más bello de todo lo producido, activo, ya que debe ser capaz de producir el movimiento— es la causa del mundo sensible.

«Si el Cosmos es bello y el Demiurgo es bueno, es evidente que pone sus miradas en el modelo eterno... Pues el Cosmos es lo más bello de todo lo que ha sido producido, y el Demiurgo es la más perfecta y mejor de las causas.» (*Timeo*, 28, *c*.)

c) Este artífice supremo merece el nombre de Dios, pues no produce por envidia ni por egoísmo, sino por bondad, he aquí el único motivo de la causa eficiente del Cosmos:

«Timeo.— Digamos, pues, por qué causa el que ha formado el devenir y el Cosmos los ha formado. Ese hacedor era bueno, y en cuanto bueno no nace en él ninguna clase de envidia respecto a nadie. Ajeno a la envidia, ha querido que todas las cosas naciesen lo más semejantes a él posible.» (*Timeo*, 30, *c*.)

d) El mundo sensible no sólo es una imagen bella del modelo eterno, sino que, dado que la causa eficiente es óptima, su obra debe ser la más bella y la mejor de las posibles:

«Y al que es óptimo no le estaba permitido ni le está permitido hacer sino lo que es más bello... modeló él el Cosmos, a fin de hacer de ello una obra que fuera, por su naturaleza, la más bella y la mejor.» (*Timeo*, 30, *c*.)

2.4. Formación del Cosmos.

a) Siendo el Demiurgo un ser perfecto, formó el mundo visible, a semejanza del modelo, debe ser un todo que comprende en sí una multiplicidad de seres dotados de vida propia al igual que un Ser viviente, puesto que lo viviente es lo más perfecto en la escala de los seres:

«Así, pues, el Dios, habiendo decidido formar el mundo lo más posible a semejanza del más bello de los seres inteligentes y de un Ser en todo perfecto, ha hecho de él un viviente único, visible, conteniendo en su interior a todos los vivientes que son, por naturaleza, de la misma clase que él.» (*Timeo*, 30, *c*.)

b) A tenor del criterio de lo mejor, le dotó de una Alma inteligente por lo que la primera producción del Demiurgo es el Alma del Cosmos.

«Pero el Dios, en cambio, ha formado el alma antes que el cuerpo; la ha hecho más antigua que el cuerpo por la edad y la virtud, para que ella mandara como señora y el cuerpo obedeciera.» (*Timeo*, 34, *b*.)

c) Una vez formada el Alma del mundo, se aplicó a la ordenación del cuerpo cósmico al introducirla en su interior o seno:

«Una vez había sido llevada a cabo la construcción de toda el alma a gusto de su autor, extendió este en seguida en el interior de ella lo que es corporal y, haciendo coincidir el punto medio del cuerpo y el punto medio del alma, los armonizó.» (*Timeo*, 36, *d*.)

d) El mundo es como un ser viviente, dotado de principio de vida o Alma, que pone en movimiento el universo, movimiento dirigido y ordenado de forma inteligente:

«Hay que decir que el mundo es realmente un ser vivo, provisto de un alma y de un entendimiento.» (*Timeo*, 30, *c*.)

e) El mundo es único, esférico y armónico.

«En orden, pues, a que este mundo fuera semejante, por su unidad al viviente absoluto, el que hizo el mundo no hizo dos mundos ni un número infinito de ellos. Sino que este cielo es único, solo dentro de su especie.» (*Timeo*, 30, *c*.)

«En cuanto a su figura, le ha dado la que mejor le conviene y la que tiene afinidad con él. En efecto, al viviente que debe envolver en sí mismo a todos los vivientes, la figura que le conviene es la figura que contiene en sí todas las figuras posibles. Esta es la razón de que Dios haya formado el mundo en forma esférica y circular, siendo las distancias por todas partes iguales, desde el centro hasta los extremos.» (*Timeo*, 32, *c*.)

f) Lo igual a sí mismo o absolutamente permanente es uno y eterno, la copia o imagen de la eternidad es el tiempo. Tiempo y mundo han sido producidos por el Demiurgo simultáneamente:

«El tiempo ha nacido con el cielo, a fin de que, nacidos a una, se disuelvan también al mismo tiempo, si alguna vez se han de deshacer y ha sido hecho sobre el modelo de la sustancia eterna, de forma que se le pareciera lo más posible, según su capacidad.» (*Timeo*, 38, *a*.)

«Por esta razón, su autor se preocupó de hacer una especie de imitación móvil de la eternidad y, mientras organizaba el cielo, hizo, a semejanza de la eternidad inmóvil y una, esta imagen eterna que progresa según las leyes de los números, esto es lo que llamamos nosotros el tiempo.» (*Timeo*, 38, *a*.)

2.5. Formación de los elementos.

a) Para poder explicar la naturaleza de los elementos Platón introduce, a más del modelo y la copia, de un tercer género de principio: un receptáculo universal, un lugar o espacio donde residen los objetos que nacen y devienen.

«Al ser esto así, hay que admitir que existe una primera realidad; lo que tiene una forma inmutable... Hay una segunda realidad que lleva el mismo nombre: es semejante a la primera, pero cae bajo la experiencia de los sentidos... Finalmente, existe siempre un tercer género, el del lugar: no puede morir y brinda un sitio a todos los objetos que nacen.» (*Timeo*, 51, *c*).

b) El lugar escapa al conocimiento, pues no es ni sensible ni inteligible, sólo lo podemos alcanzar mediante un razonamiento espurio o ilegítimo:

«El mismo no es perceptible más que gracias a una especie de razonamiento híbrido, que no va de ninguna manera acompañado de la sensación; apenas se puede creer en ello.» (*Timeo*, 51, *c*.)

c) De él sólo sabemos que ya existía antes de la formación del Cosmos y que su ser viene exigido como postulado para explicar el devenir.

«Ciertamente es eso lo que nosotros percibimos como en un sueño, cuando afirmamos que todo ser está forzosamente en alguna parte, en un determinado lugar, que ocupa un determinado sitio.» (*Timeo*, 53, *a*.)

d) Antes de la formación del Cosmos, el receptáculo universal estaba en constante movimiento, se trata de un movimiento desordenado y los elementos que contenía se movían en todas direcciones:

«La 'nodriza' de eso que nace, humedecida, abrasada, y recibiendo asimismo las formas de la tierra y el aire, y experimentando todas las demás modificaciones que son consecuencia de aquellas, se nos manifiesta a la vista como infinitamente diversificada... Entonces los objetos llevados de esta manera, unas veces hacia un lado, otras hacia otro, se separan los unos de los otros... Ciertamente, antes de la formación del mundo, todos esos elementos se comportaban sin razón y sin medida.» (*Timeo*, 53, *a* y 51 c.)

e) Los elementos se configuran como tales cuando recibieron una característica cualitativa por acción de las ideas y los números. Es el Demiurgo quien ordena la diversidad de la materia y le confiere la mayor belleza y perfección posibles.

«Entonces fue cuando todos los géneros constituidos de esta manera recibieron de él su figura. Pues, en la medida en que es posible de estos géneros que en manera alguna estaban dispuestos así, el Dios ha hecho un conjunto, el más bello y mejor.» (*Timeo*, 53, *a*.)

f) Los elementos de las cosas sensibles o cuerpos son las superficies planas y rectilíneas, dado que todo cuerpo, por naturaleza, es un todo sólido o con espesor.

«En primer lugar, resulta evidente para todo el mundo que el fuego, la tierra, el agua y el aire son cuerpos. Ahora bien: la esencia del cuerpo posee también siempre espesor. Pero todo espesor envuelve necesariamente la naturaleza de la superficie. Y toda superficie de formación rectilínea está compuesta por triángulos.» (*Timeo*, 53, *a*.)

g) Cada elemento posee una figura geométrica: el fuego, elemento eminentemente móvil y cortante, está hecho de pirámides, y el menos móvil, el agua, posee la forma de un icosaedro; el aire, elemento intermedio, está formado de octaedros. A la tierra, elemento difícil de mover, se le atribuye la figura cúbica:

«Dividamos las especies que acaban de nacer en virtud de nuestro razonamiento en fuego, tierra, agua y aire. A la tierra le atribuimos ciertamente la figura cúbica. Porque la tierra es la más difícil de mover de todos los cuerpos... la figura sólida de la pirámide es el elemento y el germen del fuego; la segunda en orden de nacimiento es el elemento del aire, y la tercera, el del agua.» (*Timeo*, 55, *d*.)

PLATÓN

TEXTO 1:

Sobre el mundo inteligible y el mundo sensible

1. *Sobre la existencia y propiedades de los dos mundos.*

« Pasemos, pues —prosiguió—, a lo tratado en el argumento anterior. La realidad en sí, de cuyo ser damos razón en nuestras preguntas y respuestas, ¿se presenta siempre del mismo modo y en idéntico estado, o cada vez de manera distinta? Lo igual en sí, lo bello en sí, la realidad en sí, cada cosa, su esencia, ¿admite un cambio cualquiera? ¿O constantemente cada una de esas realidades que tienen en sí y con respecto a sí misma una única forma, siempre se presenta en idéntico modo y en idéntico estado, y nunca, en ningún momento y de ningún modo, admite cambio alguno?

Necesario es, Sócrates—respondió Cebes—, que se presente en idéntico modo y en idéntico estado.

¿Y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantos o demás cosas, cualesquiera que sean, que tienen esa cualidad, o que son iguales, o con todas aquellas, en suma, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en

idéntico estado, o todo lo contrario que aquéllas, no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas, ni entre sí?

—Así ocurre con estas cosas—respondió Cebes—: jamás se presentan del mismo modo.

—Y a estas últimas cosas, ¿no se las puede tocar y ver y percibir con los demás sentidos, mientras que a las que siempre se encuentran en el mismo estado es imposible aprehenderlas con otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles y no se las puede percibir con la vista?

—Completamente cierto es lo que dices —respondió Cebes.

—¿Quieres que admitamos—prosiguió Sócrates—dos especies de realidades, una visible y la otra invisible?

—Admitámoslo.

—¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?

—Admitamos también esto—respondió Cebes.» (*Fedón*, 78, *d.*)

2. *Distinción entre el mundo inteligible y el sensible.*

«Ahora bien: si esto es así, resulta también absolutamente necesario que este mundo sea la imagen de otro mundo. Lo más importante en todas las materias es comenzar por sus comienzos naturales. En consecuencia, admitiremos lo siguiente por lo que respecta a la cuestión de la distinción entre la imagen y su modelo.

Al tener los razonamientos un parentesco con los mismos objetos que explican, los razonamientos que, por una parte, se refieren a lo que permanece, a lo que es fijo y traslúcido para el entendimiento, deben ser fijos e inderrocables y, en la medida en que es posible en los razonamientos del ser, deben ser irrefutables e irrebatibles. Y no ha de dejar de cumplir ni una sola de estas condiciones. En cuanto a los razonamientos que se refieren a lo que es copia del ser que hemos dicho, y que por tanto no es sino una imagen del Ser, serán verosímiles proporcionalmente a la verdad de los primeros. Porque hay la misma relación entre el Ser y el devenir, y la verdad y la creencia u opinión. Si, pues, ¡oh Sócrates!, en multitud de cosas, en multitud de cuestiones relativas a los dioses y al nacimiento del Cosmos, en manera alguna llegamos a hacernos capaces de aportar razonamientos totalmente coherentes y llevados a su más extrema exactitud, no os sorprenda esto. Pero si aportamos razonamientos que no ceden a ningún otro en verosimilitud, hay que felicitarnos por ello, recordando que yo, el que habla, y vosotros, que juzgáis, no somos más que hombre, de manera que en estas materias nos basta aceptar una narración verosímil y no debemos buscar más.

SÓCRATES.—Perfecto, Timeo, y esto hay que entenderlo del todo como vos disponéis. Nosotros hemos acogido con admiración vuestro preámbulo. Acabad de darnos ahora, de un trazo, el texto de la ley.» (*Timeo*, 28, *c.*)

3. *Analogía entre el mundo sensible y el inteligible.*

«—¿A cuál de los dioses del cielo podrías atribuir el dominio de esas cosas e incluso la producción de la luz, por medio de la cual ven nuestros ojos y son vistos los objetos de la manera más perfecta?

—Pues al que tú y los demás la atribuyen —afirmó—. Porque parece claro que quieres referirte al sol.

—Y bien, ¿no es esta la relación natural de la vista con ese dios?

—No te entiendo.

—¿No es como un sol la vista, y lo mismo el órgano en el que se produce, al que damos el nombre de ojo?

—Creo que no.

—Sin embargo, debo decirte que, a mi entender, es de todos los órganos de nuestros sentidos el que más se parece al sol.

—Sin duda.

—Y esa facultad de ver que posee, ¿no le ha sido concedida por el sol como a título de emanación?

—Así es—dijo.

—A él deseaba referirme—proseguí—cuando hablaba de ese descendiente del bien, análogo en todo a su padre. El uno se comporta en la esfera de lo visible, con referencia a la visión y a lo visto,

no de otro modo que el otro, en la esfera de lo inteligible, con relación a la inteligencia y a lo pensado por ella.

—¿Cómo? —preguntó—. Acláramelo un poco más.

—¿No sabes, acaso—dije yo—, que cuando no se dirige la vista a los objetos iluminados por la luz del sol, sino a los dominados por las sombras de la noche, los ojos reducen su poder y parecen casi ciegos, como si su visión no fuese realmente pura?

—Sí que lo sé—dijo.

—Pero cuando el sol ilumina esos mismos objetos, ven, a mi juicio, con toda perfección, y la visión de los ojos parece clara.

—¿Cómo no ha de serlo?

—Puedes pensar que lo mismo ocurre con respecto al alma. Cuando detiene su atención en algo iluminado por la verdad y el ser, lo comprende, lo conoce y prueba que es inteligente. Pero cuando se fija en algo envuelto en la oscuridad, que nace y que perece, el alma acorta su vista y muda y cambia de opinión a cada momento, hasta el punto de parecer completamente irracional.

—Eso parece.

—Pues otro tanto dirá de la idea del bien, como causa del conocimiento y de la verdad. Es ella misma la que procura la verdad a los objetos de la ciencia y la facultad de conocer al que conoce. Aun siendo muy hermosas ambas cosas, esto es la ciencia y la verdad, pensarás con razón si juzgas aquella idea como algo distinto y mucho más bello. Y al modo como en el otro mundo puede pensarse rectamente que la luz y la visión se parecen al sol, sin que haya de estimarse que son el mismo sol, así también debe pensarse en éste que la ciencia y la verdad se parecen al bien, sin llegar a creer por ello que sean el bien mismo. Sin embargo, la posesión del bien ha de requerir mucha más estima.

—En tu opinión—dijo—, el bien posee una extraordinaria belleza. Es causa de la ciencia y de la verdad y supera en belleza a éstas. No querrás decirnos ahora que el bien se identifica con el placer.

—Habla con más recato—observé—; presta más atención a su imagen y hazlo de esta manera.

—¿Cómo?

—A mi entender, dirás del sol que no sólo procura la facultad de ver los objetos, sino también la generación, el crecimiento y el alimento. Y eso sin que podamos identificarle con la generación.

—Naturalmente.

—Y, asimismo, el bien no sólo proporciona a los objetos inteligibles esa cualidad, sino incluso el ser y la esencia. Pero en este caso tampoco el bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella en cuanto a permanencia y poder.» (*Rep.*, 508, *c.*)

COMENTARIO:

1. *Realizar el esquema de los elementos básicos que aparecen en los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'argumento', 'realidad en sí', 'forma', 'multiplicidad', 'conocimiento sensible', 'conocimiento intelectual', 'realidad visible', 'realidad invisible', 'imagen', 'modelo', 'ser', 'devenir', 'verdad', 'creencia', 'opinión', 'verosimilitud', 'facultad', 'emanación', 'ciencia', 'bien', 'belleza', 'generación', 'objetos inteligibles', 'esencia'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Lo igual en sí... la realidad en sí, cada cosa, su esencia... necesario es... que se presente en idéntico modo y en idéntico estado.'

3.2. '(La multiplicidad de las cosas bellas) jamás se presentan del mismo modo.'

3.3. 'La que es invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está.'

3.4. 'Hay la misma relación entre el ser y el devenir, y la verdad y la creencia u opinión.'

3.5. 'El uno (el sol) se comporta en la esfera de lo visible, con referencia a la visión

y a lo visto, no de otro modo que el otro, en la esfera de lo inteligible, con relación a la inteligencia y a lo pensado por ella.'

3.6. 'Cuando (el alma) detiene su atención en algo iluminado por la verdad y el ser, lo comprende, lo conoce y prueba que es inteligente.'

3.7. 'Cuando (el alma) se fija en algo envuelto en la oscuridad, que nace y que perece, el alma acorta su vista y muda y cambia de opinión a cada momento.'

3.8. '(La idea del bien) es la que procura la verdad de los objetos de la ciencia y la facultad de conocer al que conoce.'

3.9. '(El bien) es causa de la ciencia y de la verdad y supera en belleza a éstas.'

3.10. 'El bien no sólo proporciona a los objetos inteligibles esa cualidad, sino incluso el ser y la esencia.,

4. *Comprensión de los textos.*

4.1. ¿Por qué razón lo múltiple jamás permanece en idéntico estado y en el mismo modo?

4.2. Cita y explica las características propias del mundo inteligible.

4.3. ¿Por qué el mundo inteligible no puede ser percibido por los sentidos?

4.4. ¿Qué paralelismo establece Platón entre los grados de conocimiento y los modos del ser?

4.5. ¿Cómo explica Platón la relación entre el mundo invisible y el visible?

4.6. ¿En qué consiste la teoría de la iluminación platónica?

4.7. ¿En qué sentido la idea de bien es interpretada como causa?

4.8. Explica cada una de las propiedades que se predican de la idea de bien.

4.9. ¿Cuál es la imagen de la idea de bien en el mundo sensible? Explica cuáles son sus funciones, comparándolas con las del modelo.

TEXTO 2:

Principios explicativos del mundo sensible

1. *El Demiurgo, causa eficiente del mundo sensible.*

1.1. La bondad del principio, única motivación de la formación del Cosmos.

«TIMEO.—Digamos, pues, por qué causa el que ha formado el devenir y el Cosmos los ha formado. Ese hacedor era bueno, y en cuanto bueno no nace en él ninguna clase de envidia respecto de nadie. Ajeno a la envidia, ha querido que todas las cosas naciesen lo más semejantes a él posible. Hay plena razón para admitir esta opinión de boca de los sabios, a saber: que ese dicho es el principio esencial del devenir y del Cosmos.

El Dios ha querido que todas las cosas fuesen buenas: ha dejado aparte, en la medida en que ello estaba en su mano, toda imperfección, y así ha tomado toda esa masa visible, desprovista de todo reposo y quietud, sometida a un proceso de cambio sin medida y sin orden, y la ha llevado del desorden al orden, ya que estimaba que el orden vale infinitamente más que el desorden. Y al que es óptimo no le estaba permitido ni le está permitido hacer sino lo que es más bello. Habiendo, pues, reflexionado, advirtió que, partiendo de cosas por su naturaleza visibles, jamás podría surgir un Todo carente de inteligencia que fuera más bello que un Todo inteligente. Y, por otra parte, que el entendimiento no puede producirse en ninguna cosa, si se le separa del alma. De acuerdo con estas reflexiones, luego de haber puesto el entendimiento en el alma y el alma en el cuerpo, modeló él el Cosmos, a fin de hacer de ello una obra que fuera, por su naturaleza, la más bella y la mejor. Así, pues, al final del razonamiento verosímil, hay que decir que el mundo es realmente un ser vivo, provisto de un alma y de un entendimiento, y que ha sido hecho así por la Providencia del Dios.» (*Timeo*, 30, a.)

1.2. El Demiurgo al formar el Cosmos ha tenido en cuenta el modelo eterno.

«Pero es necesario aún, tratando del Cosmos, preguntarse según cuál de los dos modelos lo ha hecho el que lo ha realizado, si lo ha hecho de acuerdo con el modelo que es idéntico a sí y uniforme, o si lo ha hecho según el modelo generado o nacido. Ahora bien: si el Cosmos es bello y el Demiurgo es bueno, es evidente que pone sus miradas en el modelo eterno. En caso contrario, cosa que no nos cabe suponer, habría mirado al modelo nacido. Es absolutamente evidente para todos que ha tenido en cuenta el modelo eterno. Pues el Cosmos es lo más bello de todo lo que ha sido producido, y el Demiurgo es la más perfecta y mejor de las causas. Y, en consecuencia, el Cosmos hecho en estas condiciones ha sido producido de acuerdo con lo que es objeto de intelección y reflexión y es idéntico a sí mismo.» (*Timeo*, 28, *c.*)

«Una vez bien determinado esto, nos es preciso decir aún lo que inmediatamente sigue a esto. ¿A semejanza de qué, entre los seres vivos, ha ordenado el mundo el Ordenador? No vayamos a creer que lo hizo a semejanza de ninguno de los objetos que son producidos para ser naturalmente partes de un Todo. (Pues en un caso así, al parecerse a un ser incompleto, el mundo no podría ser bello.) Antes sentemos, en principio, que debe asemejarse por encima de todo a aquello de que son partes todos los demás vivientes, bien sea considerados por separado, bien sea tomados en su conjunto. Un modelo así, en efecto, abarca y contiene en sí mismo todos los vivientes inteligibles, de la misma manera que este mundo nos contiene y, a una con nosotros, contiene todos los animales visibles que existen. Así, pues, el Dios, habiendo decidido formar el mundo lo más posible a semejanza del más bello de los seres inteligibles y de un Ser en todo perfecto, ha hecho de él un viviente único, visible, conteniendo en su interior a todos los vivientes que son, por naturaleza, de la misma clase que él.« (*Timeo*, 30, *c.*)

1.3. Origen y formación de los elementos

«Evidentemente, es menester que lo que se produce sea corporal y que, en consecuencia, sea visible y tangible. Y ningún ser visible podría nacer tal, si estuviera privado de fuego; ningún ser tangible podría nacer sin algún sólido, y no existe sólido sin tierra. De aquí que Dios, al comenzar la construcción del cuerpo del mundo, comenzara, para formarlo, por tomar fuego y tierra.

Sin embargo, no es posible que dos términos formen solos una composición bella, sin contar con un tercero. Pues es necesario que, en medio de ellos, haya algún lazo que los relacione o vincule a los dos. Ahora bien: de todos los vínculos el más bello es el que se da, a sí mismo y a los términos que une, la unidad más completa. Y esto es la progresión que lo realiza naturalmente de la manera más bella. Pues, cuando de tres números, sean lineales, sean planos cualesquiera, el del medio es de tal clase que tiene respecto del último la misma relación que tiene el primero respecto de él; e inversamente, cuando es de tal tipo que tiene respecto del primero la misma relación que el último tiene para con él, siendo entonces a la vez primero y último el mismo término medio, y siendo a su vez el primero y el último términos medios los dos, llega a ocurrir así que todos los términos tienen necesariamente la misma función, que todos desempeñan unos respecto de otros el mismo papel, y en tal caso forman todos una unidad perfecta. Si, pues, el cuerpo del mundo hubiera debido ser un plano desprovisto de todo espesor o tercera dimensión, un único término medio hubiera sido suficiente para darse la unidad y darla a los términos concomitantes. Pero, de hecho, convendría que este cuerpo fuera sólido y, para armonizar los sólidos, no ha bastado jamás un solo medio, antes siempre son necesarios dos. Por eso el Dios colocó el aire y el agua en medio, entre el fuego y la tierra, y ha dispuesto estos elementos unos por relación a los otros, en la medida en que era posible dentro de una misma relación, de tal manera que lo que el fuego es al aire, lo fuera el aire al agua, y que lo que el aire es al agua, lo fuera el agua a la tierra. De esta manera ha unido y modelado un cielo visible y tangible a la vez. Por este procedimiento, y con la ayuda de estos cuerpos que hemos definido de la manera dicha en número de cuatro, ha sido producido el cuerpo del mundo, armonizado por una proporción. A partir de estas condiciones posee la amistad, de manera que, volviendo sobre sí mismo en un Todo único e idéntico, ha podido nacer indisoluble gracias a cualquier otra potencia que no sea la que lo ha unido.

La organización del mundo ha absorbido la totalidad de cada uno de estos cuatro cuerpos. Su constructor lo ha compuesto, en efecto, de todo el fuego, de todo el aire, de toda el agua y de toda la tierra, y no ha dejado fuera del mundo ninguna parte de ningún elemento, como tampoco, ninguna cualidad. Y lo ha combinado así, primero para que el Todo fuera en lo posible un viviente perfecto, formado de partes perfectas: en segundo lugar, para que fuera único, sin que fuera de él

quedara nada de lo que pudiera nacer otro viviente de la misma clase; y, finalmente, para que se viera libre de vejez y enfermedades. Pues él sabía bien que, en un cuerpo compuesto, las sustancias calientes y frías y, de una manera general, todas aquellas que poseen propiedades energetizantes, cuando rodean a este compuesto desde fuera y se aplican a él sin un propósito determinado, lo disuelven, hacen entrar en él las enfermedades y la vejez y de esta manera lo hacen perecer. He ahí por qué causas y según qué cálculo ha modelado el Dios ese Todo único, con ayuda de absolutamente todos los Todos, y lo ha hecho perfecto e inaccesible a la vejez y a las enfermedades.» (*Timeo*, 30, *c*, 32, *c*.)

1.4. La esfera, figura del Cosmos visible.

«En cuanto a su figura, le ha dado la que mejor le conviene y la que tiene afinidad con él. En efecto, al viviente que debe envolver en sí mismo a todos los vivientes, la figura que le conviene es la figura que contiene en sí todas las figuras posibles. Esta es la razón de que Dios haya formado el mundo en forma esférica y circular, siendo las distancias por todas partes iguales, desde el centro hasta los extremos. Esa es la más perfecta de todas las figuras y la más completamente semejante a sí misma. Pues Dios piensa que lo semejante es mil veces más bello que lo desemejante.»

1.5. El movimiento de la física.

«Le dio, en efecto, el movimiento corporal que le convenía, aquel de los siete movimientos que está principalmente relacionado con el entendimiento y la reflexión. Por esta razón, imprimiendo sobre él una revolución uniforme en el mismo lugar, hizo que se moviera con una rotación circular; y lo privó de los otros seis movimientos y le impidió anduviera errante por ellos. Y, puesto que, para esta revolución, el mundo no tenía ninguna necesidad de pies, lo hizo nacer sin piernas y sin pies.

Este fue, pues, en su conjunto, el cálculo que hizo el Dios que es siempre, mirando al Dios que debía nacer un día. En virtud de ese cálculo, hizo de él un cuerpo bello, totalmente homogéneo, igual en todas sus partes desde su centro, un cuerpo completo, perfecto, compuesto de cuerpos perfectos.» (*Timeo*, 34, *b*.)

2. *Naturaleza y características del principio material.*

«Por eso no diremos que la madre y receptáculo de todo lo que nace y es generado, de todo lo que es visible y, de una manera genérica, objeto de sensación, es tierra, ni aire, ni fuego, ni otra alguna de las cosas que proceden de esas o de quienes esas nacen. En cambio, si decimos que es una cierta especie invisible y sin forma, que lo recibe todo y participa de lo inteligible de una manera muy embarazosa y difícil de entender, no mentiremos en absoluto. Y según lo que hemos ido diciendo y en la medida en que es posible acercarse al conocimiento de su naturaleza, he ahí lo que se podría afirmar de ello con mayor exactitud, siempre, la porción de esa realidad que está inflamada parece llama, la parte que está humedecida parece elemento húmedo, y parece tierra o aire, según la proporción en que recibe las imágenes de la tierra o el aire.

Consideremos, empero, los elementos, esforzándonos por llegar más cerca, por medio del razonamiento, a lo que hace de ellos la cualidad. ¿Existe, pues, algún fuego absoluto y en sí y, genéricamente, todos los objetos de los que decimos que cada uno existe absolutamente y en sí, tienen de hecho una realidad de esta clase? ¿O bien, por el contrario, todos los objetos que podemos ver y todos los demás objetos que percibimos gracias a nuestro cuerpo son los únicos que nos ofrecen una realidad de esta clase? ¿No existen en manera alguna otros seres fuera de esos, nunca, de ninguna forma? ¿Hablamos entonces vanamente cada vez que decimos que existe una Idea inteligible de cada objeto y no son eso más que simples palabras? Por una parte, no conviene dejar ahora la dificultad sin examinar, ni tampoco conviene decidirse sobre ella y contentarnos con afirmar arbitrariamente que es de una manera o de otra. Y por otra parte, no podemos hacer interferir nuestro razonamiento actual, ya bastante largo, con la longitud de otro razonamiento simplemente accesorio. Pero si pudiéramos en pocas palabras dar una visión limpia y evidentemente de grandes consecuencias, he ahí lo que sería más apropiado. También me aventuraré yo a dar mi opinión en este sentido. Si la intelección y la opinión son dos géneros distintos, esos objetos invisibles existen en sí; son las ideas, que nosotros no podemos percibir por los sentidos, sino solamente por medio del entendimiento. Pero si, por el contrario, como creen algunos, la opinión verdadera no difiere en nada de la intelección, hemos de admitir que

todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo que hay de más cierto. Ahora bien: hemos de afirmar que la intelección y la opinión son dos cosas distintas, pues tienen orígenes distintos y se comportan de maneras distintas.. La primera de ellas, la intelección, se produce en nosotros por acción de la enseñanza científica; la segunda se produce en nosotros por la persuasión. La primera va siempre acompañada de una verdadera demostración; la segunda no lleva consigo demostración. Una es inquebrantable por la persuasión; la otra puede ser modificada por ella. Hay que decir aún que todo hombre participa de la opinión, mientras que de la intelección participan los dioses, y entre los hombres, solamente una categoría numéricamente reducida.

Al ser esto así, hay que admitir que existe una primera realidad: lo que tiene una forma inmutable, lo que de ninguna manera nace ni perece, lo que jamás admite en sí ningún elemento venido de otra parte, lo que jamás se transforma en otra cosa, lo que no es perceptible ni por la vista ni por otro sentido alguno, lo que sólo el entendimiento puede contemplar. Hay una segunda realidad que lleva el mismo nombre: es semejante a la primera, pero cae bajo la experiencia de los sentidos, es engendrada, siempre está en movimiento, nace en un lugar determinado para en seguida desaparecer, es accesible a la opinión unida a la sensación. Finalmente, existe siempre un tercer género, el del lugar: no puede morir y brinda un sitio a todos los objetos que nacen. El mismo no es perceptible más que gracias a una especie de razonamiento híbrido, que no va de ninguna manera acompañado de la sensación; apenas se puede creer en ello. Ciertamente es eso lo que nosotros percibimos como en un sueño, cuando afirmamos que todo ser está forzosamente en alguna parte, en un determinado lugar, que ocupa un determinado sitio, y que lo que no está ni en la tierra ni en parte alguna del cielo no es absolutamente nada. Pero todas estas observaciones y otras estrechamente relacionadas con ellas, que tienen por objeto la naturaleza misma de ese ser tal como es en realidad y fuera del ensueño, a menudo, en estado de vigilia, somos incapaces, por el hecho mismo de esta especie de estado de ensueño, de distinguirlas netamente y de decir lo que es verdadero. Porque la imagen, a la que no pertenece realmente lo que ella representa, sino que es como un fantasma cambiante de otra realidad, debe, por esta misma razón, nacer siempre en alguna otra cosa y participar así de la existencia, sin la cual no sería absolutamente nada. Por lo que respecta al ser verdaderamente ser, viene en su ayuda el razonamiento exacto y verdadero. Este establece que si, de dos cosas, una es otra y la segunda es igualmente otra, jamás una podrá nacer en la otra, de tal forma que vengan a ser a la vez una sola y misma cosa y dos cosas diferentes.

Tenéis así, en pocas palabras, el razonamiento que he deducido de las hipótesis que he aventurado, a saber: que existe el ser absoluto, el lugar en que nace o es engendrado el ser relativo y lo que nace, tres términos que existen en tres maneras distintas y que han sido hechos antes que el cielo.» (*Timeo*, 51, *c*; 53, *a*.)

COMENTARIO:

1. ***Realizar el esquema de los elementos básicos que aparecen en los textos.***

2. ***Análisis semántico de los términos:*** 'devenir', 'cosmos', 'masa visible', 'alma', 'entendimiento', 'providencia', 'idéntico a sí', 'demiurgo', 'modelo eterno', 'causa', 'todo', 'ser visible', 'ser inteligible', 'elementos', 'homogéneo', 'cuerpo', 'intelección', 'opinión', 'ser verdaderamente ser', 'razonamiento', 'hipótesis', 'sensación.'

3. ***Análisis semántico de enunciados.***

   a. 'El Dios ha querido que todas las cosas fuesen buenas: ha dejado aparte... toda imperfección, y así ha tomado toda esa masa visible, desprovista de todo reposo y quietud..., y la ha llevado del desorden al orden.'

   b. 'Y al que es óptimo no le estaba permitido ni le está permitido hacer sino lo que es más bello.'

   c. 'Si el Cosmos es bello y el Demiurgo es bueno, es evidente que pone sus miradas en el modelo eterno.'

3.4. 'No es posible que dos términos formen solos una composición bella, sin contar con un tercero.'
3.5. '(La madre y receptáculo de todo lo que nace) es una cierta especie invisible y sin forma que lo recibe todo y participa de lo inteligible de una manera embarazosa y difícil de entender.'
3.6. 'Hemos de afirmar que la intelección y la opinión son dos cosas distintas, pues tienen orígenes distintos y se comportan de maneras distintas.'
3.7. 'La intelección se produce en nosotros por acción de la enseñanza científica.'
3.8. '(La opinión) se produce en nosotros por la persuasión.'
3.9. 'Tenéis así... el razonamiento que he deducido de las hipótesis que he aventurado, a saber: que existe el ser absoluto, el lugar en que nace o es engendrado el ser relativo y lo que nace.'

4. *Comprensión de los textos.*

4.1. ¿Qué diferencia establecerías entre formación y creación del Cosmos?
4.2. ¿Por qué razón produce Dios el Cosmos?
4.3. ¿Cita los motivos que aparecen en el texto por los cuales el Demiurgo produce el Cosmos tomando como modelo el ser inteligible y eterno.
4.4. ¿En qué consiste la acción productora del Demiurgo?
4.5. ¿Cuáles son las características generales de la física platónica?
4.6. ¿Por qué compara el Cosmos con un ser viviente, único y visible?
4.7. ¿Qué criterio utiliza en la formación de los elementos?
4.8. ¿Cómo justifica la existencia de cuatro elementos básicos?
4.9. ¿Cuál es la razón expuesta por Platón al afirmar que el Cosmos posee una figura esférica?
4.10. Explica la naturaleza de la masa-receptáculo o lugar en que nace el ser relativo.
4.11. ¿Cuáles son las tres realidades postuladas por Platón?
4.12. ¿Acaso la física es objeto de ciencia?
4.13. ¿En qué difieren la intelección de la opinión.
4.14. ¿Cuáles son los motivos expuestos por Platón para inferir la existencia de la materia-sujeto de las formas visible?

TEXTO 3:

El conocimiento y sus grados

1. *Diferencia entre el conocimiento sensible y el inteligible.*

«Hemos afirmado y precisado, a través de nuestra discusión—indiqué—, que existen muchas cosas bellas y buenas, y así las hemos tratado en cada caso.

—En efecto.

—E igualmente, lo bello y lo bueno en sí. Del mismo modo procedíamos con todas las demás cosas que entonces considerábamos como múltiples y que asignábamos como correspondientes a una sola idea, razón de su unidad en «lo que es».

—Bien está.

—Decimos que las cosas múltiples caen en el campo de los sentidos y no en el del entendimiento; y, en cambio, que las ideas son percibidas por el entendimiento, pero no vistas.

—Enteramente de acuerdo.

Vamos a ver: ¿y con qué sentido percibimos lo que vemos?

—Con la vista—dijo.

¿Y no percibimos—pregunté—con el oído lo que oímos y con los demás sentidos todo lo que es objeto de percepción?

¿Qué duda hay?

Mas ¿no te has percatado —proseguí—de cuánta magnificencia hizo gala el artífice de nuestros sentidos al crear la facultad de ver y de ser visto?

No había caído en eso—respondió.

Pues ahora lo verás. ¿Hay algo de naturaleza distinta que se necesite añadir al oído para oír, o a la voz para ser oída? ¿Existe en realidad ese tercer elemento, sin el cual ni el oído puede oír ni la voz ser oída?

De ningún modo—contestó.

Creo, además—dije yo—, que tampoco otras muchas facultades, y pudiera decir todas, tienen esa exigencia. ¿O puedes exceptuarme alguna?

Yo, no; desde luego—afirmó.

Y en cambio, ¿no percibes una necesidad como aquélla en cuanto a la facultad de ver y de ser visto?

¿Cómo?

Quiero decir que aunque los ojos se encuentren en buenas condiciones, su poseedor intente usar de ellos, e igualmente, las cosas detenten su color, si no se les añade un tercer elemento por naturaleza adecuado para este fin, ni existirá realmente visión, ni los colores podrán ser percibidos. Creo que eso lo sabes tú bien.

¿Me dirás—preguntó—qué es eso a que te refieres?

Precisamente—respondió—a lo que tú llamas luz.

Entonces —dijo—, estás en lo cierto.

El sentido de la vista y la facultad de ser visto superan con mucho en su unidad el lazo de unión de todos los demás sentidos, siempre, claro está, que la luz no se estime como algo despreciable.

Muy lejos está de serlo—contestó.» (*Rep.*, 507, *a*; 508, *c*.)

2. *Análisis de las cuatro operaciones del alma, la inteligencia, el pensamiento, la fe y la conjetura.*

« ¡Por Apolo!—dijo Glaucón riéndose—. ¡Extraordinaria superioridad es ésa!

Tú mismo eres el culpable—dije yo—, por haberme obligado a expresarme así.

Y no dejes de hablar, en modo alguno—afirmó—. Si no quieres referirte a otra cosa explícanos al menos esa semejanza del bien con el sol. Posiblemente, algo habrás omitido todavía.

Desde luego—dije—, aún es mucho lo que queda por hablar.

Pues no omitas—te lo ruego—ni la más pequeña cosa.

Insisto en lo dicho: mucho ha quedado sin tratar. Sin embargo, por mi voluntad no quedará nada sin decir en esta ocasión.

—Harás lo que debes—afirmó.

—Piensa, pues—añadí—, como decimos que el bien y el sol son dos reyes, señor el uno del mundo inteligible y el otro del mundo visible. No digo del cielo, para que no te parezca que estoy jugando con el vocablo. Pero responde: ¿no tienes ante ti esas dos especies, la visible y la inteligible?

—Sí, las tengo.

—Toma ahora una línea cortada en dos partes desiguales y vuelve a cortar cada una de estas en otras dos partes, también desiguales que representen la especie visible y la inteligible. La claridad y la oscuridad se harán manifiestas en ambos casos, y en la parte visible nos encontraremos con las imágenes. Doy el nombre de imágenes en primer lugar a las sombras, y luego a las figuras reflejadas en las aguas y en todo lo que es compacto, liso y brillante y si me comprendes, a todo lo que es análogo a esto.

—Sí que te comprendo.

—Coloca a un lado aquello de lo cual esto es imagen: así, los animales que están a nuestro alrededor, las plantas y todo lo que se prepara con el arte.

—Ya lo coloco—dijo.

—¿Por ventura te avendrías a admitir—dije yo—que esta división, aplicada a la verdad y a la falsedad, es la misma que puede aplicarse a la opinión respecto de la ciencia, siguiendo el ejemplo de la imagen?

—No tendría inconveniente alguno—respondió.

—Pues ahora deberás considerar cómo ha de dividirse la sección de lo inteligible.

—¿Y cómo?

—El alma se verá forzada a buscar una de las partes haciendo uso, como si se tratase de imágenes, de las cosas que entonces eran imitidas. Procederá por hipótesis y se dirigirá no al principio, sino a la conclusión. Y para encontrar la otra, iniciará un camino de hipótesis, pero para llegar a un principio absoluto; aquí prescindirá por completo de las imágenes y se quedará tan sólo con las ideas consideradas en si mismas.

No comprendo de manera suficiente dijo—lo que acabas de anunciar.

—Pues no tendré inconveniente en repetirlo —afirmé—. Y lo comprenderás fácilmente en cuanto comience mi declaración. Bien sabes, a mi juicio, que los que se ocupan de la geometría, del cálculo y de otras ciencias análogas, dan por supuestos los números impares y los pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas parecidas a éstas, según el método que adopten. Emplean estas hipótesis, como si en realidad las conociesen, y ya no creen menester justificar ante si mismos o ante los demás lo que para ellos presenta una claridad meridiana. Empezando por ahí, siguen en todo lo demás un camino semejante hasta concluir precisamente en lo que intentaban demostrar.

—Eso, desde luego, ya lo sabía yo—dijo.

—¿Sabes igualmente que se sirven de figuras visibles que dan pie para sus razonamientos, pero que en realidad no piensan en ellas, sino en aquellas cosas a las que se parecen? ¿Y así, por ejemplo, que cuando tratan del cuadrado en sí y de su diagonal, no tienen en el pensamiento el que diseñan, y otras cosas por el estilo? Las mismas cosas que modelan y dibujan, cuyas imágenes nos las ofrecen las sombras y los reflejos del agua, son empleadas por ellos con ese carácter de imágenes, pues bien saben que la realidad de esas cosas no podrá ser percibida sino con el pensamiento.

—Verdad es lo que dices—asintió.

—Pues esta es la clase de objetos que yo consideraba inteligibles. Para llegar a ellos, el alma se ve forzada a servirse de las hipótesis, pero no caminando hacia el principio, dado que no puede ir más allá de las mismas hipótesis y ha de usar de unas imágenes que son objetos imitados por los de abajo, los cuales son honrados y estimados como evidentes en una relación comparativa con los primeros.

—Veo perfectamente—dijo—que tu método no es otro que el de la geometría y ciencias hermanas.

Y no hay duda de que ahora comprenderás también a qué llamo yo la segunda sección de lo inteligible. Es aquella que la razón misma alcanza con su poder dialéctico. No tendrá que considerar ahora las hipótesis como principios, sino como hipótesis reales; esto es, como puntos de apoyo y de partida que la conduzcan hasta el principio de todo, independiente ya de toda hipótesis. Una vez alcanzado ese principio, descenderá hasta la conclusión por un camino de deducciones implicadas en aquél; pero no se servirá de nada sensible, sino de las ideas mismas que, en encadenamiento sucesivo, podrán llevarla hasta el fin, o lo que es igual, a las ideas.

—Ya lo comprendo bien—dijo—, aunque no de manera suficiente. Creo que la empresa que tú pretendes es verdaderamente importante e intenta precisar que es más clara la visión del ser y de lo inteligible adquirida por el conocimiento dialéctico que la que proporcionan las artes. A estas artes prestan su ayuda las hipótesis, que les sirven de fundamento; ahora bien: quienes se dedican a ellas han de utilizar por fuerza la inteligencia y no los sentidos, con lo cual, si realmente no remontan a un principio y siguen descansando en las hipótesis, podrá parecerte que no adquieren conocimiento de lo inteligible, necesitado siempre de un principio. Estoy en la idea de que llamas pensamiento, pero no puro conocimiento, al discurso de los geómetras y demás científicos, porque sitúas el pensamiento entre la opinión y el puro conocimiento.

—Has comprendido perfectamente la cuestión—dije yo—. Ahora tendrás que aplicar a esas cuatro partes de que hablamos otras cuatro operaciones del alma: la inteligencia, a la que se encuentra en el primer plano; el pensamiento, a la segunda; la fe, a la tercera, y la conjetura, a la última. Concédeles también un orden racional que atienda a la participación de los objetos en la verdad proporcionadamente a su misma claridad.

—Ya lo entiendo y convengo contigo—afirmó—; adoptaré, pues, la ordenación de que hablas.» (*Rep.*, 510, *a*; 511, *d*.)

COMENTARIO:

1. ***Realizar el esquema de los elementos básicos que aparecen en los textos.***

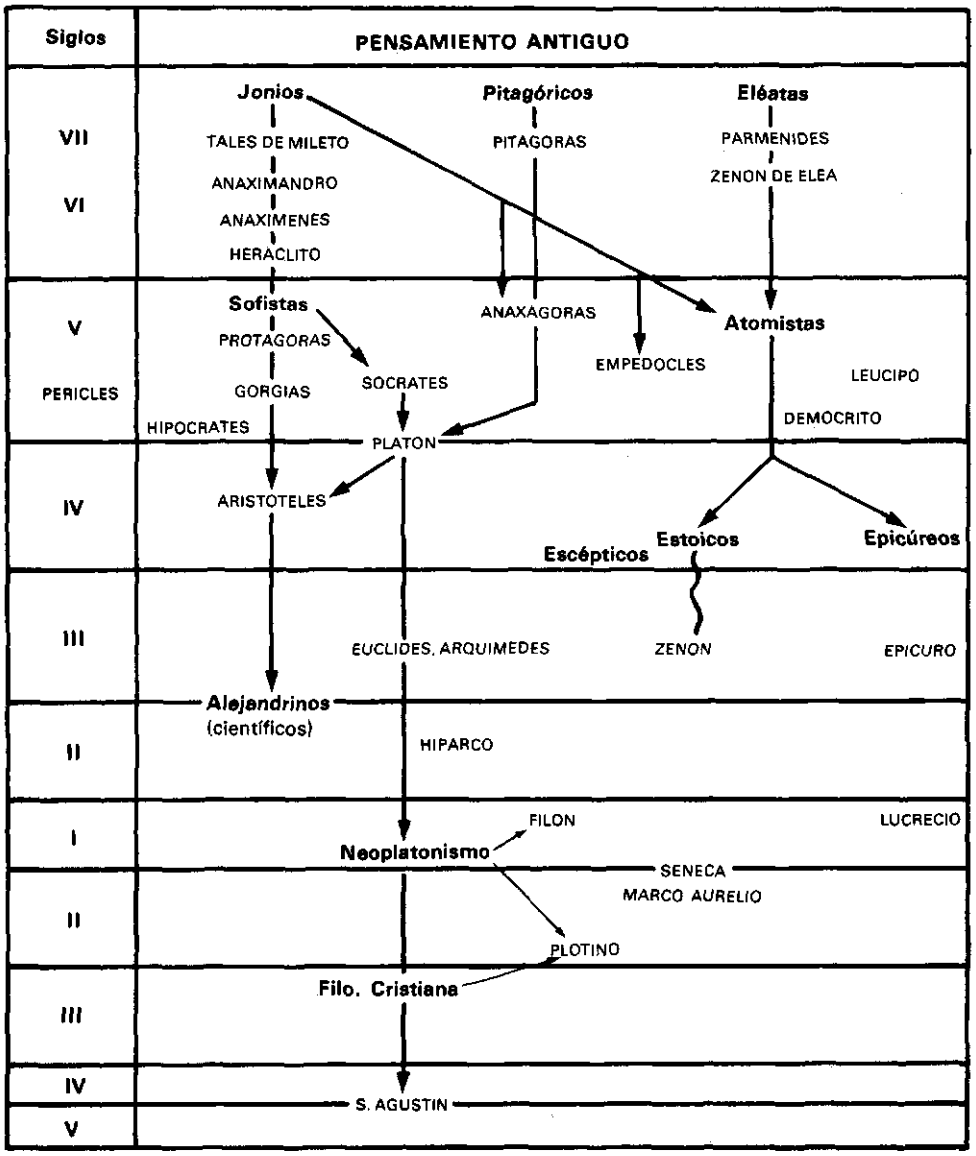
2. *Análisis semántico de los términos:* 'cosas múltiples', 'lo que es', 'sentidos', 'entendimiento', 'bien', 'mundo inteligible', 'mundo sensible', 'imágenes', 'hipótesis', 'principio', 'conclusión', 'poder dialéctico', 'inteligencia', 'pensamiento', 'fe', 'conjetura'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Las cosas múltiples caen en el campo de los sentidos y no en el del entendimiento; y, en cambio, que las ideas son percibidas por el entendimiento, pero no vistas.'
3.2. 'El bien y el sol son dos reyes, señor el uno del mundo inteligible y el otro del mundo sensible.'
3.3. 'Doy el nombre de imágenes en primer lugar a las sombras, y luego a las figuras reflejadas en las aguas.'
3.4. '(Los que se ocupan de la geometría) emplean estas hipótesis, como si en realidad las conociesen, y ya no creen menester justificar ante sí mismos o ante los demás lo que para ellos presenta una claridad meridiana.'
3.5. 'No tendrá (la razón) que considerar hasta las hipótesis como principios, sino como hipótesis reales: esto es, como puntos de apoyo y de partida que la conduzcan hasta el principio de todo, independiente ya de toda hipótesis.'
3.6. 'Estoy en la idea de que llamas pensamiento, pero no puro conocimiento, al discurso de los geómetras y demás científicos, porque sitúas el pensamiento entre la opinión y el puro conocimiento.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Por qué razón lo múltiple es objeto de los sentidos y lo uno del conocimiento intelectual?
4.2. Relaciona la intuición sensible con la intuición intelectual. ¿Qué paralelismo establece Platón en tales percepciones intuitivas?
4.3. ¿Por qué en todo conocimiento, además de la facultad y el objeto, se precisa de un tercer elemento?
4.4. Explica la diferencia entre opinión y ciencia.
4.5. ¿En qué difiere la fe de la conjetura?
4.6. ¿En qué consiste la diferencia entre el pensamiento y el conocimiento puro?
4.7. En el texto aparecen dos tipos de métodos: el matemático y el filosófico. Explica en qué consiste cada uno de ellos.
4.8. ¿Por qué las hipótesis utilizadas por los geómetras se aceptan sin demostración?
4.9. ¿Acaso las hipótesis matemáticas son independientes, o, por el contrario, dependen de un principio superior?
4.10. ¿Las deducciones que se infieren del principio absoluto e independiente están implicadas en él? ¿Por qué?
4.11. ¿Acaso el saber puro es un conocimiento de lo universal y necesario?
4.12. ¿Es posible poseer una ciencia verdadera de lo múltiple?


Siglos
PENSAMIENTO ANTIGUO
VII
VI
Jonios
TALES DE MILETO
ANAXIMANDRO
ANAXIMENES
HERACLITO
Pitagóricos
PITAGORAS
Eléatas
PARMENIDES
ZENON DE ELEA
V
PERICLES
Sofistas
PROTAGORAS
GORGIAS
HIPOCRATES
SOCRATES
ANAXAGORAS
EMPEDOCLES
Atomistas
LEUCIPO
DEMOCRITO
PLATON
IV
ARISTOTELES
Escépticos
Estoicos
Epicúreos
III
EUCLIDES, ARQUIMEDES
ZENON
EPICURO
Alejandrinos
(científicos)
II
HIPARCO
I
FILON
LUCRECIO
Neoplatonismo
SENECA
MARCO AURELIO
II
PLOTINO
Filo. Cristiana
III
IV
S. AGUSTIN
V

LA FISICA ARISTOTELICA

Características generales de la física aristotélica

1. *Presupuestos básicos.*

1.1. Aceptación del presupuesto fundamental de la física milesia: «del no-ser nada se hace o produce.»

«Nosotros, en cambio, y aun ellos mismos, decimos que ciertamente nada se produce absolutamente a partir del no-ser, pero que, con todo, algo se produce accidentamente a partir del no-ser.» (*Fís.*, I, 8.)

1.2. En oposición a la escuela aléata, Aristóteles afirma la existencia del movimiento (teoría de la generación) y la pluralidad de los seres físicos como hechos de evidencia sensible.

«Ahora bien; supongamos nosotros que todas las cosas que existen naturalmente están sujetas a movimiento, o al menos algunas de ellas. Esto, en efecto, nos resulta evidente por inducción.» (*Fís.*, *I*, *2*).

1.3. Para poder explicar satisfactoriamente la generación de los cuerpos es necesario presuponer la existencia de tres principios: los contrarios y la materia-sujeto.

«Queda, pues, dicho con esto cuántos son los principios de las cosas naturales, que están sometidas a la generación y producción, y de qué manera son este número determinado. Y es evidente que es necesario que exista un sujeto en que se verifiquen los contrarios, y que los contrarios son dos.» (*Fís.*, I, 7).

2. *La Física como tratado de la Naturaleza en general.*

2.1. El objeto de la Física es el estudio de los seres que existen por naturaleza:

I. El conjunto de seres naturales (animales, plantas y cuerpos simples: tierra, fuego, aire y agua) poseen un principio interno e inmanente de movimiento.

«Pues todas las cosas que existen naturalmente parecen poseer en sí mismas un principio de movimiento y de reposo, las unas bajo la relación de lugar, otras en el aspecto del aumento o la disminución, otras bajo el aspecto de la alteración.» (*Fís.*, II, 1.)

II. Distinción entre Física y Matemáticas: las Matemáticas se ocupa de superficies, volúmenes, líneas y puntos como abstracciones, es decir, como formas separadas de la materia.

«...hemos de ver a continuación en qué difiere el matemático del físico, ya que los cuerpos naturales poseen superficies y volúmenes, líneas y puntos, cosas todas estas que caen dentro del campo de estudio del matemático.

...De estas cosas, pues, también trata el matemático, pero no en cuanto cada uno de estos seres puede ser o es término de los cuerpos naturales, y tampoco observa y considera sus accidentes, en cuanto son accidentes de cosas de tal género determinado; por tanto, establece en ellas una separación, ya que las cosas que están sometidas a cambio son separables por medio del entendimiento.» (*Fís.*, II 2.)

III. La Física se ocupa de los mismos objetos matemáticos en tanto que formas inherentes a la materia, es decir, como límites o términos de los cuerpos existentes. En consecuencia, la naturaleza objeto de la Física es el ser compuesto de materia y forma.

«Ahora bien: supuesto que la naturaleza se toma en dos acepciones o sentidos, a saber, la forma y la materia, debemos estudiarla y observarla de igual manera que si estudiáramos en qué consiste la esencia de los chato. Por tanto, las cosas de esta clase no existen ni sin la materia ni según la materia. Pues también acerca de este punto podría alguien plantearse la duda de sí, al ser dos las naturalezas, el objeto peculiar del físico es ocuparse de sólo una de ellas, la una o la otra, o bien es mejor estudiar el ser que está constituido por la unión de las dos. Ahora bien: si debe tratar del ser constituido por la unión de las dos naturalezas, ciertamente tratará también de una y otra naturaleza.» (*Fís.*, II, 2.)

2.2. La Física como ciencia debe explicar el 'porqué' del ser natural, es decir, cuáles son las causas por las que los cuerpos se comportan como seres naturales. Teniendo en cuenta que todo ser natural está sujeto a movimiento es preciso que el físico sepa el porqué se mueve y cuál es el número de causas o razones que pueden explicar científicamente la generación de los cuerpos sensibles.

I. La causa material:

«Así, pues, en un primer sentido, se llama causa a aquello a partir de lo cual algo se hace o produce, de manera que permanece en el ser producido como inmanente. Así, por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, y la plata lo es de la copa...» (*Fís.*, II, 3.)

II. La causa formal:

...«y de otra manera lo son las formas y el ejemplar o modelo. Esta es, por otra parte, la noción de la esencia y sus géneros; así, respecto de la octava, es la relación de dos a uno, y, en general, el número, y las partes que vienen incluidas en la definición.» (*Fís.*, II, 3.)

III. La causa eficiente:

«En otro sentido, es causa aquello de donde proviene el primer principio del cambio o del reposo. Causa de este tipo es el que toma una decisión; y lo es el padre del hijo.» (*Fís.*, II, 3.)

IV. La causa final:

«Finalmente, lo es también lo que tiene razón de fin. Y esto es la causa final. Por ejemplo, la salud respecto del pasear. Preguntamos, en efecto, por qué pasea? Y respondemos: para gozar de buena salud.» (*Fís.*, II, 3.)

2.3. De las cuatro causas del ser físico, tres se pueden reducir a la esencia.

«Pero hay tres, sobre todo, que confluyen en una, pues la forma y el fin son una misma cosa; y el ser primero, de quien procede el movimiento, no difiere específicamente de la forma y el fin: el hombre, en efecto, engendra al hombre.» (*Fís.*, II, 7.)

2.4. Principios eficientes del movimiento. Tres son las modalidades de causa eficiente: el motor inmóvil, los motores móviles no sujetos a generación y corrupción, y los motores móviles sujetos a generación y corrupción. La Física, en tanto que ciencia de la naturaleza, sólo se ocupa de los seres que se mueven, no siendo de su competencia el estudio de los seres que mueven sin ser movidos.

«Todas las cosas, en cambio, que mueven sin ser movidas, no entran en el campo de consideraciones de la física, porque causan el movimiento sin poseer en sí mismas ese movimiento ni el mismo principio del movimiento, antes son inmóviles.» (*Fís.*, II, 7.)

2.5. El estudio de los principios eficientes depende de ciencias distintas:

1. Metafísica: se ocupa del ser que mueve sin ser movido.
2. Física: se ocupa de los seres móviles que tienen en sí el principio del movimiento. La Física se divide a su vez en:
   - 2.1. Tratado de las esferas celestes o del cielo: naturalezas móviles no sujetas a generación y corrupción. (I, 6 y I, 3.)
   - 2.2. Tratado de las esferas sublunares o de la generación o corrupción: naturalezas móviles que nacen y se corrompen.

«Hay, pues, tres clases de tratados: uno, acerca del ser inmóvil; otro, acerca de lo que sí se mueve, pero no conoce la muerte ni la destrucción; el tercero, acerca de los seres expuestos a la muerte y a la destrucción.» (*Fís.*, II, 7.)

3. *Noción y propiedades de la naturaleza de los seres físicos.*

3.1. Noción de naturaleza:

I. La naturaleza es principio inmanente del cambio y del movimiento.

«...la naturaleza primera, y la que es naturaleza propiamente dicha, es la sustancia de aquellos seres que tienen en sí mismos, en cuanto tales, el principio del cambio y del movimiento.» (*Met.*, V, 4.)

II. La naturaleza es la sustancia de los seres constituidos por la unión de materia y forma.

«De todo lo dicho se deduce evidentemente que lo que llamamos forma o sustancia no se hace; lo que sí se produce es la unión de la materia y la forma, porque en todo ser que se produce hay una materia: de una parte, una materia, y, de otra, una forma.» (*Met.*, VII, 8.)

3.2. Finalidad de la naturaleza: el ser natural o físico obra según un fin. El finalismo es uno de los rasgos más importantes de la física aristotélica.

«Por tanto, si la golondrina hace su nido natural y teleológicamente, y natural y teleológicamente teje la araña su malla, y brotan igualmente las plantas sus hojas para proteger sus frutos, y las raíces no se desarrollan hacia arriba, sino hacia abajo, para buscar allí su alimento, es evidente que existe una teología y una causa final en los seres que produce la naturaleza y que existen naturalmente.» (*Fís.*, II, 8.)

3.3. La necesidad en los seres físicos: los distintos modos de ser naturales lo son por necesidad y esta necesidad se da en la producción o génesis de los cuerpos. Lo físico es necesario en razón a la materia y en razón a la causa final, p. e., si existe la casa es necesario que haya ladrillos para tal fin (necesidad material) y es necesario también que haya sido hecha así y no de otro modo (necesidad final o terminal).

«...Pues en la materia existe inherente una necesidad; pero lo que constituye la causa final se halla en la razón y en la inteligencia.

...De manera que, si existe la casa, es necesario que haya sido hecha y que siga existiendo ahora, o bien, en general, es necesario que exista materia para un determinado fin; es necesario, por ejemplo, que haya piedras y ladrillos, si es que ha de existir la casa...

Ambas causas deben ser tratadas y explicadas por el físico; pero, sobre todo, la causa final, pues esta es causa de la materia, mientras que esta no es causa a su vez del fin. El fin, la causa final y el principio, se toman por su definición y noción; como ocurre en las cosas que son obra del arte, al ser la casa de tal determinada manera, es necesario que haya sido hecha así y que exista necesariamente.» (*Fís.*, II, 9.)

3.4. Resumen: la naturaleza posee en sí misma el principio eficiente de movimiento y su obrar es teleológico y necesario.

«Queda pues claro que la naturaleza es una causa, y con toda exactitud, una causa eficiente que obra teleológicamente.» (*Fís.*, II, 8.)

4. *Estudio del movimiento (en sentido genérico).*

4.1. Necesidad del estudio del movimiento: «naturaleza» y «movimientos» son dos conceptos que se implican recíprocamente. Ser natural y ser que se mueve por sí mismo son sinónimos, y en consecuencia los principios de la naturaleza y los del movimiento serán los mismos.

«Al ser la Naturaleza un principio de movimiento y cambio, y al habernos nosotros propuesto estudiar precisamente la Naturaleza, no podemos ignorar qué es el movimiento. Pues, desconociendo qué es el movimiento, necesariamente desconoceremos también qué es la naturaleza.» (*Fís.*, III, 1.)

4.2. Noción y naturaleza del movimiento.

I. Consideraciones previas: El movimiento no es una abstracción, no se da fuera o separado de las cosas, sino que se da en los seres naturales. Además, los movimientos son específicos, pues hay tantos tipos de movimientos como categorías de ser.

«Ahora bien: el movimiento no existe fuera de las cosas, pues todo lo que cambia, o bien cambia en el orden de la sustancia, o en el de la cantidad, o en el de la cualidad o en el del lugar.» (*Fís.*, III, 1.)

II. Noción de movimiento: Dentro de cada una de las categorías no es lo mismo existir en acto y existir en potencia, aquello que existe en potencia adquiere la perfección mediante el movimiento, de donde que todo movimiento sea 'el acto de aquello que existe en potencia', pero como los movimientos se especifican según los géneros categoriales del ser, a cada género de movimiento le corresponde correlativamente una determinada potencia, por lo que esta característica queda explicitada mediante la expresión que sigue a la definición del movimiento 'precisamente en cuanto es tal potencia'. Así, por ejemplo, si analizamos en qué consiste el movimiento de alteración, tenemos que es susceptible de alteración el sujeto que está en potencia con respecto a la cualidad, y no el que está en potencia con respecto a otros géneros del ser.

«Ahora bien: puesto que dentro de cada uno de los géneros son cosas distintas lo que existe en acto y lo que existe en potencia, el acto de aquello que existe en potencia, precisamente en cuanto es tal potencia, es el ovimiento. Por ejemplo, el movimiento de lo que es susceptible de alteración, precisamente en cuanto es alterable, es la alteración.» (*Fís.*, III, 1.)

III. Naturaleza del movimiento: el movimiento es una especie de acto, pues sólo el acto puede actualizar a la potencia. Pero se trata de un acto imperfecto por ser algo inacabado.

«El movimiento parece, por el contrario, ser una especie de acto, aunque imperfecto; la razón de ello es que es imperfecto lo que existe en potencia y tiene por acto el movimiento.» (*Fís.*, III, 2.)

4.3. Principios del movimiento.

Hemos visto que según la física aristotélica ser natural y ser móvil son

equivalentes, y por tanto los principios de la naturaleza serán los mismos que los del movimiento: los contrarios y un sujeto permanente.

«En consecuencia, al destruir un ser no viene a parar a ninguno de los primeros contrarios; por ejemplo, lo blanco no viene a parar, por destrucción, a lo musical, a no ser accidentalmente, sino a lo no-blanco; ni tampoco a cualquier no-blanco, sino a lo negro o a algún grado intermedio...

Así pues, si esto es verdadero, todo lo que se hace, se hace a partir de los contrarios, y todo lo que perece tiene como términos o límites precisamente a los contrarios en su perecer, o bien a las cosas intermedias entre los contrarios.» (*Fís.*, I, 5.)

«Si, pues, todo cambio se verifica entre los opuestos o los intermedios... es necesario que subsista un sujeto, que se cambie de un contrario al otro contrario. No son, en efecto, los mismos contrarios los que cambian entre sí. Además, este sujeto persiste luego del cambio, mientras que el contrario no persiste. Existe, por consiguiente, algo además de los contrarios: la materia... Y es, por consiguiente, necesario que lo que cambia sea la materia que los contiene a ambos en potencia.» (*Met.*, XII, 2).

«Así, pues, hay tres causas y tres principios; dos que constituyen la misma contrariedad: de una parte, la noción sustancial y la forma, y de otra parte, la privación, y, en tercer lugar, la materia.» (*Met.*, XII, 2.)

4.4. Diferencia entre cambio y movimiento (en sentido específico).

I. Noción y sentidos del cambio.

«Ahora bien: puesto que todo cambio se verifica desde un término al otro —en griego lo dice la misma palabra: en efecto, expresa una sucesión, es decir, la distinción de un anterior y un posterior—, lo que cambia puede cambiar en cuatro sentidos: de un sujeto a un sujeto, de un sujeto a un no-sujeto, de un no-sujeto y un sujeto y de un no-sujeto a un no-sujeto.» (*Fís.*, V, 1.)

II. El cambio sustancial: la generación y la corrupción. La generación es un cambio que se realiza desde un no-sujeto a un sujeto y sus opuestos son contradictorios. La destrucción va de un sujeto a un no-sujeto, siendo también contradictorios los términos opuestos.

«El cambio que se realiza desde un no-sujeto a un sujeto, según la contradicción es la generación; ...El cambio que va de un sujeto a un no-sujeto es la destrucción.» (*Fís.*, V, 1.)

III. Diferencia entre cambio y movimiento: no todo cambio es movimiento, pero todo movimiento es cambio. El movimiento es una especie del género cambio. Los cambios se dividen según la contradicción y según la contrariedad de los términos opuestos. El movimiento es un cambio según la contrariedad.

«Supuesto que todo movimiento es un cambio, supuesto que hay tres clases de cambios..., y, finalmente, que los cambios, según la generación y la destrucción, no son movimientos, es necesario que sea movimiento el cambio que va de un sujeto a otro.» (*Fís.*, V, 1.)

«En el orden de la sustancia no hay movimiento, porque no existe ningún ser que sea contrario a la sustancia. (*Fís.*, V, 2.)

«Ahora bien: puesto que el cambio difiere del movimiento —es movimiento el cambio que va de un sujeto determinado a un sujeto determinado—, la contrariedad está entre el movimiento que va de un contrario a un contrario y el que va desde este contrario al otro contrario; por ejemplo, entre el que va de la salud a la enfermedad y el que va de la enfermedad a la salud.» (*Fís.*, V, 5.)

De los movimientos: criterio de especificación y clases.

I. Los movimientos se especifican y reciben el nombre del término final.

«Y cada movimiento recibe su nombre del término final a que tiende, más que del

punto inicial; por ejemplo, la curación es el movimiento que va hacia la salud, enfermar es el movimiento que se dirige en la idrección a la enfermedad.» (*Fís.*, V, 5.)

II. Clases de movimientos

a) Criterio de clasificación: hay tantos movimientos como géneros o categorías de ser.

«Así, pues, las especies del cambio y el movimiento son tantas, cuantas son las especies del ser.» (*Fís.*, III, 1.)

b) Las tres especies de movimiento: según la cualidad, la cantidad y el lugar. El movimiento según la cualidad se denomina alteración y según el lugar, traslación. No hay ningún nombre que exprese el movimiento según la cantidad en su conjunto, pero sí en cuanto a los contrarios y son el aumento y la disminución.

«Puesto que no existe movimiento de la sustancia, ni del ser relativo, ni de la acción y pasión, resulta que tan solo hay movimiento de la cualidad, la cantidad y el lugar, pues en cada una de estas categorías es posible la contrariedad. Llamemos, pues, alteración al movimiento que se da en el orden de la cualidad; ese es, en efecto, el nombre común que se le ha aplicado... Por lo que se refiere al movimiento en el orden de la cantidad, no existe un nombre que designe su conjunto, sino que, según cada uno de los dos contrarios, el movimiento, según la cantidad, es crecimiento o decrecimiento, el crecimiento como tendencia y proceso hacia la grandeza perfecta, el decrecimiento como movimiento contrario a partir de esta grandeza.

Tampoco tiene nombre el movimiento en el orden del lugar, ni en su conjunto, ni en particular; llamémoslo, en su conjunto traslación, aunque esta palabra se aplica sólo a las cosas que cambian de lugar, sin tener en sí el poder de pararse, y a las cosas que no se mueven localmente por sí mismas.» (*Fís.*, V, 2.)

4.6. Primacía del movimiento local sobre los demás: argumentos.

I. La traslación no depende ni está condicionado por ningún otro movimiento, mientras lo engendrado, aumentado y alterado no son posibles sin el de traslación. (Arg. lógico.)

«De los tres movimientos que existen, uno según la magnitud, otra según la modificación, el tercero según el lugar, es este, el que damos el nombre de traslación, el que es necesariamente primero...

...En efecto, no hay necesidad de que el ser transportado sea aumentado, alterado, y tampoco generado o destruido, mientras que ninguno de estos movimientos es posible sin la existencia del movimiento continuo que confiere el primer motor.» (*Fís.*, VIII, 7.)

II. La traslación es, en el orden cronológico, el primer movimiento de entre todos los que se dan en el universo. (Arg. cronol.)

«Por lo demás, la traslación es cronológicamente el primer movimiento, pues las cosas eternas no pueden ser movidas más que con este solo movimiento. (*Fís.*, VIII, 7.)

III. La traslación, en el orden de la generación, es la última perfección y primera en el orden natural.

«De una manera general, es evidente que lo que es engendrado, es imperfecto y está en camino hacia su principio; por consiguiente, lo último en el orden de la generación debe ser primero en el orden de la naturaleza.» (*Fís.*, VIII, 7.)

IV. La traslación no altera nada de la esencia del ser físico. (Arg. ontológico.)

«...entre todos los movimientos, tan solo la traslación no aparta nada de su esencia al ser que es movido. Pues solo en este movimiento el ser no cambia nada de su esencia, así como, en cambio, en la alteración el ser cambia de cualidad, y en el crecimiento cambia de cantidad, igual que en la disminución.» (*Fís.*, VIII, 7.)

5. *La dinámica o tratado del movimiento local.*

5.1. Supuesto básico de la dinámica: todo cuerpo físico está sujeto al movimiento local.

«Decimos que todos los cuerpos naturales y todas las magnitudes son por sí móviles, en el orden al lugar, pues sostenemos que la naturaleza en ellos un principio intrínseco del movimiento.» (*del Cielo*, I, 2.)

5.2. Las traslaciones se dividen en simples y mixtas; el movimiento de traslación simple se divide, a su vez, en: rectilíneo y circular.

«Ahora bien: todo movimiento local, al que solemos llamar traslación, es o bien recto, o circular, o mixto y compuesto de ambos.» (*del Cielo*, I, 2.)

5.3. Las traslaciones simples.

I. Clases y noción de cada una de ellas.

«En efecto, movimiento de traslación simple sólo son posibles estos dos, ya que también son estas las magnitudes simples, la recta y la circular. El movimiento de traslación circular es el que tiene efecto en torno a un punto medio; es recto, en cambio, aquel por quien se va hacia arriba o hacia abajo. Y de entre estos dos movimientos, llamo hacia arriba al que parte del centro, y hacia abajo al que va hacia el centro.» (*del Cielo*, I, 2.)

II. Demostración del número de traslaciones simples: se trata de un argumento lógico apriorístico que parte del número tres o tríada como ley general y necesaria de la naturaleza. La tríada es la causa explicativa de la tridimensionalidad de los cuerpos y de la triplicidad de movimientos de traslación simples.

«Por tanto, las traslaciones simples son: una que procede del punto medio, otra que se dirige hacia el punto medio, otra alrededor del punto medio, y esto necesariamente. Esto es una consecuencia lógica de lo que hemos dicho al comienzo: el cuerpo, consta de tres dimensiones y también su propio movimiento.» (*del Cielo*, I, 2.)

III. Correspondencia entre cuerpo y movimiento local: los cuerpos se clasifican según las modalidades de la traslación. El postulado fundamental puede formularse de este modo: a todo cuerpo simple le corresponde un movimiento simple, y a los cuerpos compuestos movimientos mixtos.

«Y es necesario que los movimientos de los cuerpos simples sean simples y que los de los cuerpos compuestos sean mixtos, y que los seres compuestos sean mixtos, y que los seres compuestos se muevan por el impulso del elemento que en ellos predomine.» (*del Cielo*, I, 2.)

Tal conclusión se sigue de la hipótesis lógica que parte de la noción de lo simple: lo simple es lo que consta de un solo principio, a nivel físico, un cuerpo es simple si su movimiento natural depende de un solo principio. Tal teoría se aplica a los elementos, y no a los seres orgánicos, puesto que el principio del movimiento es la vida.

5.4. Primacía de la traslación circular sobre la rectilínea. La traslación circular es la primera por ser la más perfecta.

«Ahora bien: es igualmente necesario que este movimiento de traslación sea el primero: lo perfecto, en efecto, es anterior a lo imperfecto por naturaleza, y el círculo es una de estas cosas perfectas, mientras que la línea recta no hay ninguna perfecta; no lo es, en efecto, la línea recta infinita, pues de ser perfecta tendría término y fin; ni lo es tampoco ninguna de las líneas rectas finitas, ya que fuera de todas ellas hay algo que es posible añadir a cualquiera de ellas a manera de incremento.» (*del Cielo*, I, 2.)

5.5. El principio de causalidad en el movimiento.

I. Enunciado del principio: Todo lo que se mueve es movido por algo (causa, principio o motor).

«Todo lo que se mueve es necesariamente movido por alguna cosa.» (*Fís.*, VII, 1.)

II. Demostración del primer motor.

«Puesto que todo ser movido es necesariamente movido por alguna cosa, imaginemos un ser movido en movimiento local por otro ser que es movido y, a su vez, imaginemos el motor movido por otra cosa que se mueva, y esta por otra distinta, y siempre así; necesariamente habrá una cosa que sea el primer motor, ya que no se puede proceder hacia el infinito.» (*Fís.*, VII, 1.)

«En efecto, es imposible que la serie de los motores que son ellos mismos movidos por otra cosa llegue al infinito, puesto que en las series infinitas no hay nada que sea primero. Por tanto, si todo lo que es movido es movido por la acción de alguna cosa y el primer motor, sin estar en reposo, sino en movimiento, no es movido por otra cosa, es necesario que sea movido por sí mismo.» (*Fís.*, VIII, 5.)

III. Imposibilidad de la acción a distancia: el motor y el móvil han de estar en contacto.

«Pero si es preciso que el primer motor, primero según el lugar y el movimiento corporal, esté en contacto o en continuidad con el ser que se mueve, como nos lo demuestra en todas partes la experiencia, es preciso que los seres movidos y los seres motrices estén en contacto o sean continuos los unos con los otros, de manera que de todos ellos vendrá a formarse uno solo.» (*Fís.*, VII, 1.)

IV. De la necesidad de la inmovilidad del primer motor.

«De lo que procede se deduce con evidencia que el primer motor es inmóvil, pues tanto si la serie de las cosas movidas, movidas por otras, se detiene en un primer motor, como si ella va a parar a un ser movido que se mueve y se detiene a sí mismo, de ambas maneras se sigue de ellos que, en todas las cosas movidas, el primer motor es inmóvil.» (*Fís.*, VIII, 6.)

ARISTÓTELES

TEXTO 1:

Solución aristotélica al dilema eleático

1. *Exposición del dilema y sus posibles soluciones.*

1.1. Los términos del dilema.

«Pues bien, te contaré (y tú, tras oír mi relato, trasládalo) las únicas vías de investigación pensables. La primera, que es y no es No-ser, es el camino de la persuasión (pues acompaña a la Verdad); la otra, que no es y es necesariamente No-ser.» (*Fr.* 2., *Proclo, in Tim.*, I, 345, 18.)

1.2. Actitud parmenídea.

«...ésta (la vía del No-ser), te lo aseguro, es una vía totalmente impracticable. Pues no podrías conocer lo No-ente (es imposible) ni expresarlo; pues lo mismo es el pensar y el ser.» (*Fr.*, 2, *Proclo, in Tim.*, I, 345, 18.)

1.3. Consecuencias, según los postulados de la escuela eleática.

«Es necesario que haya uno o varios principios, y aun, en caso de existir uno, que este sea inmóvil e inmutable como pretenden Parménides y Melisso.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 2.)

1.4. Actitud aristotélica.

«Añadamos que con esto no suprimimos ni olvidamos el axioma de que todo es o no es.

El único modo, por consiguiente, de dar una solución a la dificultad es este. Otro, a su vez, es el siguiente: que unas mismas cosas pueden afirmarse según su potencia y según su acto.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 8.)

2. *Los postulados básicos de la teoría aristotélica.*

2.1. Solución aristotélica al problema de la unidad-multiplicidad.

«Por otra parte, puesto que también la misma unidad se predica en muchos sentidos, igual que el ser, hay que tener en cuenta cuál es la acepción que aquellos filósofos tienen presente cuando dicen que el Universo es uno. Pues se da la denominación de unidad o bien a lo que es continuo, o a lo que es individual o indivisible, o a lo que posee una misma y única definición esencial, como, por ejemplo, la bebida fermentada y el vino. Ahora bien, si el ser es un continuo, son muchas cosas las que constituyen la unidad, porque el continuo es divisible hasta el infinito.

Queda también implicada aquí la dificultad que atañe a la parte y al todo, la cual, aunque quizá no diga especial relación con lo que ahora tocamos, con todo hay que ponderar en sí misma. Esta dificultad consiste en saber si la parte y el todo forman una unidad o son una pluralidad, y de formar una pluralidad, de qué manera la constituyen. La misma dificultad tiene cabida tratándose de partes discontinuas. Y en caso de ser cada una de las partes una misma cosa con el todo, como en los seres individuales o individibles, también se sigue de aquí que son una misma cosa las partes entre sí.

Ahora bien: si la unidad es el ser considerado como individuo o como indivisible, nada será la cantidad ni la cualidad; por consiguiente, tampoco será infinito el ser, como pretende Melisso; ni será finito, como quiere Parménides; pues lo que es individuo o indivisible es el límite o el término, no el ser finito o limitado. En cambio, si todos los seres constituyen una unidad en virtud de su definición, como lo son, por ejemplo, traje y vestido, se viene a parar entonces a la manera de pensar de Heráclito; la esencia del mal y del bien serán, entonces, efectivamente, una misma cosa, igual que la del bien y la del no-bien. Con lo cual resultará ser lo mismo lo bueno y lo no-bueno, el hombre y el caballo. Ni tendrá para ellos sentido ni lugar la discusión si todos los seres constituyen una unidad, antes bien discutirán de si todos los seres son nada. De la misma manera, poseer una determinada cantidad será lo mismo que poseer una determinada cualidad.

Pero los seres son muchos, bien sea por definición (ya que es, por ejemplo, distinta la esencia de lo blanco y la de lo musical, y con todo se pueden dar en un mismo sujeto, y por tanto son muchas las que constituyen una unidad), o bien en virtud de la división, como ocurre con el todo y las partes. Pero al llegar a este punto del razonamiento se sentían ya en un aprieto y confesaban que lo es uno en realidad resultaba ser una pluralidad. Como si una misma cosa no pudiese ser unidad y pluralidad. Con todo, no por esta razón admitían que ambos conceptos fueran opuestos, porque la unidad existe en potencia y en acto.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 2.)

«Es, por consiguiente, necesario que los que dicen que el ser es uno no admitan tan sólo que el ser significa la unidad a que él se atribuye; antes es preciso que también entiendan lo que propia y esencialmente es la unidad, porque el accidente se predica siempre de algún sujeto. De manera, pues, que lo que recibe accidentalmente el ser será, porque es algo distinto del ser; será, por tanto, algún no-ser; luego lo que propia y esencialmente es ser no existirá en otro ser, puesto que no podrá poseer la esencia de otro ser, a no ser que el ser tenga pluralidad de acepciones, de manera que cada cosa sea algo. Ahora bien: en este caso se suponía que el ser significaba una sola cosa.

Así, pues, si lo que propiamente y esencialmente es ser no sobreviene accidentalmente a ninguna otra cosa, mientras que al ser le advienen accidentalmente las demás cosas, ¿por qué razón el ser significa con preferencia lo que propia y esencialmente es ser y no lo que es no-ser? Pues si lo que propia y esencialmente es ser es lo mismo que lo blanco y en cambio la esencia de lo blanco no fuera propia y esencialmente ser (ya que no puede advenirle accidentalmente ningún ser, al no existir ser alguno fuera de aquello que es propia y esencialmente ser), lo blanco no sería ser. Así, pues, lo que es propia y esencialmente ser, es no-ser; en efecto, con verdad se dice que lo que es blanco es o existe; ahora bien: hemos llegado a la conclusión de que lo blanco significa también aquello que propia y esencialmente es ser, ciertamente el ser tiene muchos sentidos.

Ahora bien: es accidente que no es verdad que si el ser significa la unidad y al mismo tiempo no puede existir la contradicción, no pueda existir ningún no-ser. Pues nada impide considerar un no-ser que no sea absolutamente no-ser, sino un determinado no-ser. Por tanto, este aserto

que afirma que de no existir otra cosa alguna además del mismo ser todas las cosas serían la unidad es absurdo. Porque ¿quién puede entender que el ser en sí sea otra cosa cualquiera distinta de lo que es propia y esencialmente un ser determinado? Y de ser esto verdadero nada impide, con todo, que existan muchos seres, como se dijo ya. Luego es evidente que el ser no puede ser la unidad en el sentido explicado.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 3.)

2.2. Solución aristotélica al problema de la inmovilidad-movilidad.

«Decimos, en efecto, que de una cosa se hace otra, y que de lo diverso procede lo que es diverso; y ello, tanto al hablar de los seres simples como hablando de los seres compuestos. Ahora bien: entiendo esto de la siguiente manera: un hombre puede, en efecto, venir a ser músico; es también posible que algo que no es simple venga a serlo; o bien que un hombre no-músico venga a ser un hombre músico. Por tanto, lo simple que se hace o deviene lo llamo hombre o no-músico, y lo simple, que posee la generación o produción, músico. Y llamo compuesto tanto a su generación como a lo que se hace, cuando decimos que un hombre no-músico deviene o viene a ser hombre músico.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 7.)

«Nos toca decir ahora que sólo de esta manera puede darse solución a las dificultades que plantean los antiguos. En efecto, los filósofos primitivos, al buscar la verdad y la naturaleza de los seres, se equivocaron como arrastrados por la falta de experiencia hacia un camino distinto del verdadero. Afirman que ninguna de las cosas que existen se produce o muere, puesto que es necesario que lo que se produce o se hace, se haga o bien a partir del ser, o bien a partir del no-ser; ahora bien: no puede hacerse o proceder de ninguna de estas dos cosas: porque el ser no se hace ni se produce, por existir ya; y de la nada no puede proceder ni hacerse nada, porque es necesaria la presencia de un sujeto en todo hacerse.

...Nosotros, en cambio, y aun ellos mismos, decimos que ciertamente nada se produce absolutamente a partir del no-ser, pero que, con todo, algo sí se produce accidentalmente a partir del no-ser; en efecto, a partir de la privación se produce o viene a ser algún ser, y al no existir en aquello en que viene a ser o se hace. Pero esto es sobrado motivo de admiración, y de esta manera parece imposible que se produzca alguna cosa a partir del no-ser.

De manera semejante decimos que tampoco a partir del ser cosa alguna, a no ser accidentalmente. Decimos que esto se hace o deviene, en el mismo sentido en que decimos que un animal procede o se hace a partir de otro animal, y que de tal animal determinado se hace o deviene tal animal determinado; por ejemplo, sería el caso de la generación del perro, a partir del caballo. Por una parte, en efecto, el perro procede no sólo de tal animal concreto, sino también del animal genérico; pero no en cuanto él mismo es animal, pues posee ya este carácter; si alguna generación del animal se debe producir y no accidentalmente, ello no se hará ciertamente a partir del animal. Y para el caso de un ser determinado, no se hará ello a partir del ser o del no-ser; como quiera que hemos ya explicado qué significa la expresión 'a partir del no-ser', a saber, en cuanto no-ser.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 8.)

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura global de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'principio', 'inmóvil', 'axioma', 'potencia', 'acto', 'unidad', 'ser', 'continuo', 'indivisible', 'definición esencial', 'pluralidad', 'cantidad', 'cualidad', 'esencia', 'razonamiento', 'accidente', 'absurdo', 'simple', 'generación', 'privación'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'No podrías conocer lo No-ente ni expresarlo'.
3.2. 'Unas mismas cosas pueden afirmarse según su potencia y según su acto.'
3.3. 'La misma unidad se predica de muchos sentidos.'
3.4. 'Se da la denominación de unidad o bien a lo que es continuo, o a lo que es

individual o indivisible, o a lo que posee una misma y única definición esencial.'

3.5. 'Pero los seres son muchos, bien sea por definición o bien en virtud de la división.'

3.6. 'La unidad existe en acto y en potencia.'

3.7. 'Lo que propiamente y esencialmente es ser no sobreviene accidentalmente a ninguna otra cosa.'

3.8. 'De una cosa se hace otra, y de lo diverso procede lo que es diverso.'

3.9. 'Algo sí se produce accidentalmente a partir del no-ser.'

3.10. 'De la nada no puede proceder ni hacerse nada, porque es necesaria la presencia de un sujeto en todo hacerse.'

4. *Cuestiones de comprensión de los textos.*

4.1. ¿Cuál es la solución aristotélica al dilema eleático?

4.2. ¿En cuántos sentidos se predica la unidad? Indica qué escuelas dan una interpretación distinta al término unidad.

4.3. ¿El todo, en tanto que conjunto de partes, forma una unidad o una pluralidad? Explica la solución aristotélica.

4.4. ¿Por qué lo indivisible ni es finito ni infinito?

4.5. ¿Cuál es el absurdo que nos conduce la unidad de esencia o de definición? ¿Qué físico, según Aristóteles, postula tal significado de la unidad?

4.6. ¿Por qué todo lo que se hace o produce es compuesto?

4.7. ¿En qué sentido podemos afirmar que algo se hace o produce a partir del no-ser? ¿Cómo lo explica Aristóteles?

4.8. ¿Por qué el ser no puede ser accidente? Explica en qué consistiría tal absurdo.

TEXTO 2:

De las causas y sus modalidades

1. *Los orígenes de la teoría aristotélica acerca de las causas.*

«En efecto, unos ponen como principio una causa material, concibiéndola bien una, bien múltiple, o bien corporal o incorporal. De este tipo son lo grande y lo pequeño de Platón; lo infinito o indeterminado de los itálicos; el fuego, la tierra, el agua y el aire de Empédocles; la infinita, en fin, de las homeomerías o partes semejantes de Anaxágoras. Todos estos filósofos se refirieron evidentemente a esta causa material, y con ellos cuantos admitieron el aire, el fuego, el agua o algo más denso que el fuego, pero más sutil que el aire, ya que para algunos el primer elemento de los seres tiene estas cualidades.

Estos filósofos se han fijado tan solo en la causa material. Otros, en cambio, han intentado explicar cuál era la causa del cambio y el movimiento, como son, por ejemplo, todos los que consideran principio del cambio la amistad y la discordia, la inteligencia o el amor. Pero ninguno ha definido con exactitud qué era la esencia y qué la sustancia de las cosas. Los que más se han acercado a ello son los que recurren a las ideas, porque no consideran las ideas ni como la causa material de las cosas sensibles ni como principio del movimiento (ya que para ellos las ideas son más bien la causa de la inmutabilidad y la quietud); pero las ideas proporcionan a cada una de las demás cosas su esencia, y a ellas se la da la unidad.

Por lo que respecta a la causa final de las acciones, hablan algunos de una causa de este tipo, pero no hablan de ella de la misma manera que nosotros ni explican su naturaleza. Los que conciben como principios de las cosas la inteligencia o la amistad, dan ciertamente estas cosas como bienes, pero no dicen que sean la causa final de la existencia o del cambio de ningún ser, sino más bien afirman, por el contrario, que son causas de sus movimientos. Semejante, los que dan como

principios de los seres la unidad o el ser, los conciben como causa de la sustancia de las cosas, no como aquello a que tienden los objetos en su existencia o en sus cambios...» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 7.)

2. *Exposición de la teoría aristotélica acerca de las causas de los seres naturales y físicos.*

2.1. Sobre la necesidad de conocer las causas por las cuales existe el ser natural y físico.

«Definidas ya estas cosas, hay que considerar cuáles son las causas y cuál es su número. Pues ya que hemos aprendido la redacción de este tratado, con el fin y la meta de conocer, y no podemos creernos dueños del conocimiento de cada ser, antes de conocer la causa por la cual existe (y esto es llegar a dar con la primera causa), sin duda debemos aplicar esto al nacimiento y perecer de las cosas y a todo cambio o movimiento natural, para que, conocidos los principios de estas cosas, intentemos referir a ellas cada una de las cosas buscadas o investigadas.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, II, 3.)

2.2. Especies o modalidades de causas.

«Así, pues, en un primer sentido, se llama causa a aquello a partir de lo cual algo se hace y produce, de manera que permanece en el ser producido como inmanente. Así, por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, y la plata lo es de la copa, igual que los géneros de estas cosas; y de otra manera lo son la forma y el ejemplar o modelo. Esta es, por otra parte, la noción de la esencia y sus géneros; así, respecto de la octava, es la relación de dos a uno, y, en general, el número, y las partes que vienen incluidas en la definición.

En otro sentido, es causa aquello de donde proviene el primer principio del cambio o del reposo. Causa de este tipo es el que toma una decisión; y lo es el padre del hijo; y, en general, lo que produce algo de lo que es producido, y lo que provoca el cambio o desencadena el movimiento respecto de lo que cambia o de lo que es movido. Finalmente, lo es también lo que tiene razón de fin. Y esto es la causa final. Por ejemplo, la salud respecto del pasear. Preguntamos, en efecto, ¿por qué pasea? Y respondemos: para gozar de buena salud. Y una vez dicho esto, creemos haber expresado la causa de ello. Y bien entendido, pertenece también a la misma clase de causalidad todo aquello que, movido por algo distinto de sí mismo, es intermediario entre el motor y el fin. Por ejemplo, en orden a la salud, se imponen dietas, las purgas, las medicinas, o bien se aplican instrumentos de curación. Todas estas cosas, en efecto, existen de cara al fin pretendido. Difieren, con todo, entre sí, en que unas son como acciones, y las otras son instrumentos.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, II, 3.)

2.3. Las cuatro causas se pueden reducir a dos: la material y la final, puesto que la forma, la eficiencia y el fin son una misma cosa.

«Es evidente que existen las causas y que su número es el que nosotros dijimos. Todas ellas quedan incluidas en la respuesta a la pregunta de 'por qué algo es o existe'; la pregunta 'por qué', en efecto, nos lleva o bien a la esencia, que es un último término en los seres inmóviles (así, por ejemplo, el matemático se refiere, en última instancia, a la noción de lo recto, de lo conmensurable o de alguna otra cosa análoga); o bien lleva al primer motor (por ejemplo: ¿por qué lucharon? Porque habían sido saqueados; o ¿para qué? Para dominar); o bien, en aquellas cosas que se hacen, lleva a la materia. Por tanto, que esas son las causas y que este es su número, es evidente.

Ahora bien: siendo cuatro las causas, es quehacer y oficio del físico el conocerlas todas. Y debe explicar el porqué de las cosas de una manera conforme a la física, refiriendo este porqué a todas las causas dichas; es decir, a la materia, a la forma, al motor y al fin. Pero hay tres, sobre todo, que confluyen en una, pues la forma y el fin son una misma cosa; y el ser primero, de quien procede el movimiento, no difiere específicamente de la forma y el fin: el hombre, en efecto, engendra al hombre; y, en general, todas las cosas producen el movimiento o el cambio, siendo ellos movidos a su vez. Todas las cosas, en cambio, que mueven sin ser movidas, no entran en el campo de consideraciones de la física, porque causan el movimiento, sin poseer en sí mismas ese movimiento ni el principio mismo del movimiento, antes son inmóviles.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, II, 7.)

3. *Compendio.*

«*Al ser evidente* que es necesario adquirir la ciencia de las causas primeras, pues creemos conocer una cosa cuando conocemos su causa primera, distingamos las clases de causas que hay. Podemos señalar cuatro causas: la primera es la 'esencia', la forma propia de cada cosa, porque lo que hace que una cosa sea ella está todo entero en la noción de lo que ella es; la razón de ser primera es, pues, una causa y un principio. La segunda es la 'materia', y el 'sujeto'. La tercera es 'aquello', por 'lo que tiene comienzo el movimiento'. La cuarta, opuesta a la precedente, es la 'causa final' de las cosas y el 'bien', pues el bien es el fin de toda generación y todo cambio.» (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 3.)

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura global de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'principio', 'causa material', 'uno', 'múltiple', 'infinito', 'homeomerías', 'causa del cambio', 'sustancia', 'causa final', 'cambio', 'forma', 'ciencia', 'esencia', 'sujeto', 'bien'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'No podemos creernos dueños del conocimiento de cada ser, antes de conocer la causa por la cual existe.'
3.2. 'Se llama causa a aquello a partir del cual algo se hace o produce.'
3.3. 'Esta (la forma) es la noción de la esencia y sus géneros.'
3.4. 'Es causa aquello de donde proviene el primer principio del cambio o del reposo.'
3.5. 'Es también (causa) lo que tiene razón de fin.'
3.6. 'Pertenece a la misma clase de causalidad todo aquello que, movido por algo distinto de sí mismo, es intermediario entre el motor y el fin.'
3.7. 'La forma y el fin son una misma cosa; y el ser primero, de quien procede el movimiento, no difiere específicamente de la forma y el fin.'
3.8. 'Todas las cosas, en cambio, que mueven sin ser movidas, no entran en el campo de las consideraciones de la física.'

4. *Cuestiones relativas a la comprensión de los textos.*

4.1. Explica el origen histórico de las causas aristotélicas.
4.2. ¿Por qué la teoría platónica, al decir de Aristóteles, no explica con exactitud qué es la esencia o naturaleza de las cosas?
4.3. ¿Cuál es la relación entre fin y bien?
4.4. ¿Por qué el motor, la forma y el fin, en parte, son la misma cosa?
4.5. ¿Cómo justificarías el dualismo hilemórfico de la física aristotélica?
4.6. ¿Por qué las cosas no reciben el nombre de la causa material?
4.7. ¿En qué sentido dice Aristóteles que la forma es modelo o ejemplar?
4.8. ¿Cómo podemos formular el principio de causalidad referido al movimiento y cambio?
4.9. Con respecto a la causa eficiente, ¿en qué difieren la causa principal de la instrumental?
4.10. ¿Por qué el ser inmóvil, supuesta su existencia, no es objeto de la Física?

TEXTO 3:

Estudio del movimiento y sus clases

1. *La física, en tanto que ciencia de la 'Naturaleza', debe tratar de todo lo que ella implica, y, en consecuencia, es preciso analizar en qué consiste el movimiento.*

1.1. Sobre la necesidad del estudio del movimiento.

«Al ser la Naturaleza un principio de movimiento y de cambio, y al habernos propuesto nosotros estudiar precisamente la Naturaleza, no podemos ignorar qué es el movimiento. Pues, desconociendo qué es el movimiento, necesariamente desconoceremos también qué es la naturaleza.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 1.)

1.2. Postulado básico de la física aristotélica: la Física es la ciencia que trata de 'seres que son potencia y acto a la vez'.

«Existen algunos seres que son tan solo acto; existe otro orden de seres que son potencia y acto a la vez: estos seres son, en parte, un algo determinado; en parte, una cantidad; en parte, una cualidad: de manera análoga vale esto para todas las demás categorías del ser.

Por otra parte, entre los seres relativos, unos se llaman así por un exceso o por una deficiencia; otros, porque poseen la capacidad de producir y hacer algo, o bien de recibirlo y padecerlo, y, en general, por poseer la capacidad de mover y ser movidos. En efecto, lo que posee la capacidad de mover, posee la capacidad de mover algún móvil; y el ser móvil es movible, por aquel ser que está dotado de capacidad de mover.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 1.)

1.3. El movimiento no es una abstracción ya que no existe fuera de los seres naturales.

«Ahora bien: el movimiento no existe fuera de las cosas, pues todo lo que cambia, o bien cambia en el orden de la sustancia, o en el de la cantidad, o en el de la cualidad o en el del lugar. Y no es posible tomar algo que sea común a estas categorías, como decimos, una cantidad, una cualidad o cualquier predicable. De manera que no habrá cambio ni movimiento fuera de los casos que hemos dicho.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 1.)

2. *Los principios del movimiento. Supuesta la equivalencia entre 'naturaleza' y movimiento, los principios de la 'naturaleza' son, al mismo tiempo, principios del movimiento.*

2.1. Premisa: los principios de la naturaleza o ser natural son tres, la materia-sujeto y los contrarios.

«Queda, pues, dicho con esto cuántos son los principios de las cosas naturales, que están sometidas a la generación y producción, y de qué manera son este número determinado. Y es, evidente que es necesario que exista un sujeto en que se verifiquen los contrarios, y que los contrarios son dos.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 7.)

2.2. Conclusión: el movimiento tiene tres causas o principios, el sujeto permanente, la forma y la privación.

a) Teoría de los contrarios:

«Cada una de estas categorías se da en todos los seres de dos maneras; por ejemplo, en el ser determinado: una de sus maneras es la forma, la otra la privación; en la cualidad: pues una cosa es que sea blanca y otra que sea negra; en la cantidad: una cosa está incompleta y otra está completa. Y lo mismo en el aspecto de la traslación: una cosa está arriba, otra abajo; o bien, una cosa es pesada y otra es ligera. Así, pues, las especies del cambio y el movimiento son tantas, cuantas son las especies del ser.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 1.)

b) La materia, sujeto permanente del cambio:

«La esencia o sustancia sensible es susceptible de cambio. Si, pues, todo cambio se verifica entre los opuestos o los intermedios, aunque no entre todos los opuestos (ya que así el sonido es opuesto a lo blanco), sino entre los que lo son por contrariedad, es necesario que subsista un sujeto, que se cambie de un contrario al otro contrario. No son, en efecto, los mismos contrarios los que cambian entre sí. Además, este sujeto persiste luego del cambio, mientras que el contrario no persiste. Existe, por consiguiente, algo además de los contrarios: la materia.» (ARISTÓTELES, *Met.*, XII, 2.)

c) Recapitulación:

«Así, pues, hay tres causas y tres principios; dos, que constituyen la misma contrariedad: de una parte, la noción sustancial y la forma, y de otra parte, la privación, y, en tercer lugar, la materia.» (ARISTÓTELES, *Met.*, XII, 2.)

3. *Noción de cambio y movimiento.*

3.1. El movimiento es la actualización de una potencia.

«Ahora bien: puesto que dentro de cada uno de los géneros son cosas distintas lo que existe en acto y lo que existe en potencia, el acto de aquello que existe en potencia, precisamente en cuanto es tal potencia, es el movimiento. Por ejemplo, el movimiento de lo que es susceptible de alteración, precisamente en tanto que es alterable, es la alteración; y el movimiento de lo que puede aumentar, y no menos el de lo opuesto, es decir, de lo que es susceptible de disminución (pues no hay un momento común que abarque ambos procesos), es el aumento y la disminución; y el movimiento de aquello que posee la potencia de nacer y de morir es el nacimiento y la muerte; finalmente, el movimiento de lo que es susceptible de traslación, es la misma traslación.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 1.)

3.2. El movimiento es un acto imperfecto.

«La causa de que el movimiento parezca algo indeterminado o infinito está, a su vez, en que no se puede referir, de una manera absoluta, ni a la potencialidad de los seres, ni a su actualidad, pues ni lo que es cantidad potencialmente, ni lo que es cantidad en acto, se mueven necesariamente.

El movimiento parece, por el contrario, ser una especie de acto, aunque imperfecto; la razón de ello es que es imperfecto lo que existe en potencia y tiene por acto el movimiento.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 2.)

3.3. El movimiento como tránsito de un término a otro.

«Ahora bien: puesto que todo cambio se verifica desde un término al otro (en griego lo dice la misma palabra: en efecto, expresa una sucesión de un anterior y un posterior), lo que cambia puede cambiar en cuatro sentidos: de un sujeto a un sujeto, de un sujeto a un no-sujeto, de un no-sujeto a un sujeto y de un no-sujeto a un no-sujeto; llamo sujeto lo que viene significado por una expresión positiva. En consecuencia, concluyendo por lo que se ha dicho, hay necesariamente tres clases de cambios: el que va de un sujeto a un sujeto, el que va de un sujeto a un no-sujeto y el que va de un no-sujeto a un sujeto, pues el que va de un no-sujeto a un no-sujeto no es un cambio, ya que allí no hay relación de contrariedad: no hay entre los dos términos ni contrariedad ni contradicción.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, V, 1.)

4. *Modalidades de cambios y de movimientos.*

4.1. Diferencia entre cambio y movimiento. Supuesto que los cambios se dividen según la contrariedad y la contradictoriedad, se llama movimiento al cambio por contrariedad.

«Supuesto que todo movimiento es un cambio, supuesto que hay tres clases de cambios (que hemos ya enunciado), y, finalmente, que los cambios, según la generación y la destrucción, no son movimientos, sino cambios, según la contradicción, es necesario que tan sólo sea movimiento el cambio que va de un sujeto a un sujeto. Ahora bien: las cosas que son sujetos son o bien contrarios o bien seres intermedios entre ellos, pues hasta la misma privación debe ser conside-

rada como un contrario, que se expresa por un término positivo: lo desnudo, y respecto a lo blanco, lo negro. Si, pues, las categorías se dividen en sustancia, cualidad, lugar, tiempo, relación, cantidad, acción y pasión, deberá haber tres clases de movimiento: el del orden de la cantidad, el del orden de la cualidad y el movimiento del lugar.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, V, 1.)

4.2. Clases de movimientos específicos.

«En el orden de la sustancia no hay movimiento, porque no existe ningún ser contrario a la sustancia. No menos ocurre esto con la relación, pues consecuentemente al cambio de uno de los seres relativos, la relación puede seguir teniendo vigencia para el otro ser sin haber cambiado en nada: su movimiento es, pues, accidental. Tampoco hay movimiento en el orden del agente y el paciente, ni en el del motor y el ser movido, porque no hay movimiento de movimiento, ni generación de generación, ni, en general, cambio de cambio.

...Puesto que no existe movimiento de la sustancia, ni del ser relativo, ni de la acción y pasión, resulta que tan solo hay movimiento de la cualidad, la cantidad y el lugar, pues en cada una de estas categorías es posible la contrariedad. Llamemos, pues, alteración al movimiento que se da en el orden de la cualidad; ese es, en efecto, el nombre común que se le ha aplicado. Entiendo por cualidad no la que se da en la sustancia (pues realmente la diferencia específica es una cualidad), sino la cualidad pasiva o modificativa, según la cual se dice que una cosa está modificada o no lo está.

Por lo que se refiere al movimiento en el orden de la cantidad, no existe un nombre que designe su conjunto, sino que, según cada uno de los contrarios, el movimiento, según la cantidad, es crecimiento o decrecimiento, el crecimiento como tendencia y proceso hacia la grandeza perfecta, el decrecimiento como movimiento contrario a partir de esta grandeza.

Tampoco tiene nombre el movimiento en el orden del lugar, ni en su conjunto, ni en particular; llamémoslo, en su conjunto, traslación, aunque esta palabra se aplica sólo a las cosas que cambian de lugar, sin tener en sí el poder de pararse, y a las cosas que no se mueven localmente por sí mismas.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, V, 2.)

COMENTARIO:

1. *Esquematizar la estructura global de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'naturaleza', 'movimiento', 'principio', 'acto', 'cantidad', 'cualidad', 'categoría', 'motor', 'móvil', 'cambio', 'sustancia', 'lugar', 'predicable', 'generación', 'producción', 'sujeto', 'contrarios', 'privación', 'traslación', 'esencia', 'sustancia sensible', 'opuesto', 'contrariedad', 'contradictoriedad', 'materia', 'causa', 'noción sustancial', 'forma', 'esencia', 'géneros', 'potencia', 'alteración', 'aumento', 'disminución', 'infinito', 'disminución', 'infinito', 'imperfecto', 'relación', 'agente', 'paciente', 'corrupción'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Al ser la Naturaleza un principio de movimiento y cambio.'
3.2. 'Existe otro orden de seres que son potencia y acto a la vez.'
3.3. 'El movimiento no existe fuera de los seres.'
3.4. 'La esencia o sustancia sensible es susceptible de cambio.'
3.5. 'Todo cambio se verifica entre los opuestos o los intermediarios, aunque no entre todos los opuestos..., sino entre los que lo son por contrariedad.'
3.6. 'Este sujeto persiste luego del cambio, mientras que el contrario no persiste.'
3.7. 'El acto de aquello que existe en potencia, precisamente en cuanto que es tal potencia, es el movimiento.'
3.8. 'Es imperfecto lo que existe en potencia y tiene por acto el movimiento.'
3.9. 'Es necesario que tan sólo sea movimiento el cambio que va de un sujeto a un sujeto.'

3.10. 'Puesto que no existe movimiento de la sustancia, ni del ser relativo, ni de la acción y pasión, resulta que tan solo hay movimiento de la cualidad, la cantidad y el lugar, pues en cada una de estas categorías es posible la contrariedad.'

4. *Cuestiones de comprensión de los textos.*

4.1. ¿Por qué el modelo físico aristotélico es finalista? Explica la influencia de la biología en la física aristotélica basándose en los textos.
4.2. ¿En qué acepción se toma el término 'naturaleza' en la física?
4.3. ¿Cómo soluciona Aristóteles el dilema eleático?
4.4. La tesis aristotélica: 'el movimiento existe', ¿es un postulado físico o un axioma lógico? ¿Qué método utiliza para confirmar lo afirmado por la tesis?
4.5. ¿Por qué no es posible que exista un movimiento separado de las cosas o seres naturales?
4.6. Es cierto que el movimiento existe, pero ¿cómo es posible? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del movimiento de los seres naturales?
4.7. ¿Qué método utiliza en la investigación sobre los principios del movimiento? Razona la respuesta.
4.8. ¿En qué difieren la oposición por contrariedad y la oposición por contradictoriedad?
4.9. ¿Por qué el concepto 'cambio' es más genérico que el concepto 'movimiento'?
4.10. ¿En qué difiere el cambio del movimiento?
4.11. ¿Por qué de los nueve modos de ser según el accidente, sólo es posible el movimiento en orden del lugar, la cualidad y la cantidad?
4.12. ¿Por qué los cambios según la generación y la destrucción no son movimiento?
4.13. El movimiento, en el orden a la definición, ¿es un acto genérico o específico? ¿Cuál es la condición necesaria para que un sujeto pueda moverse?
4.14. ¿Cuál es la causa por la que el movimiento parezca algo indeterminado o infinito?
4.15. ¿En qué difieren la traslación, propiamente dicha, y el cambio de lugar?

TEXTO 4:

Sobre la necesidad de un primer motor inmóvil

1. *Premisa: todo lo que se mueve es movido por algún motor.*

«Entre las cosas que mueven y las cosas que son movidas, unas mueven o son movidas accidentalmente; otras, en sí mismas; accidentalmente, por ejemplo, todas aquellas cosas que corresponden a seres que mueven o son movidas y aquellas que dicen relación a una parte; en sí, por ejemplo, las que no pertenecen ni al motor ni al ser que se mueve, y que no mueven ni son movidas por el hecho de ser una parte del ser que mueve o se mueve. Entre las cosas que mueven o son movidas en sí, unas lo son por su propia acción; otras, por la acción de una cosa distinta, y unas, por naturaleza, y otras, por violencia y en contra de la naturaleza.

En efecto, el ser que es movido él mismo bajo su propia acción se mueve por naturaleza; por ejemplo, cada uno de los seres del reino animal; el animal, en efecto, se mueve él mismo por su propia acción, y todo lo que tiene en sí el principio del movimiento decimos que se mueve por naturaleza. Por esta razón el animal se mueve a sí mismo naturalmente en su totalidad; pero el cuerpo puede moverse o bien de manera conforme a la naturaleza o bien de manera contraria, ya que esto varía con la naturaleza de los movimientos por que puede ser movido y con el elemento que constituye su naturaleza.

Entre las cosas que son movidas por la acción de otro ser, unas se mueven también según la naturaleza; otras, de manera contraria a ella. Por ejemplo, las cosas terrestres, hacia arriba; el fuego, hacia abajo. Además, también a menudo las partes de los anikales son movidas de manera contraria a lo que es su posición y el modo característico de su movimiento.

Donde mejor aparece la determinación del movimiento por la acción de algún ser es en las cosas movidas de manera contraria a la naturaleza, puesto que en aquellos casos es debido manifiestamente a otra cosa distinta su movimiento. Y luego de los movimientos contra naturaleza aparece también evidente ello en los movimientos naturales de los seres que se mueven a sí mismos, como ocurre, por ejemplo, en los animales, pues lo que aquí resulta más oscuro no es que exista un movimiento debido a alguna cosa, sino es la manera en que es preciso distinguir en este caso el motor del ser movido. En efecto, parece que de la misma manera que en los bateles y en las cosas que no tienen una constitución natural; existe también en los animales una distinción entre el motor y el ser movido, y en este sentido el animal se mueve a sí mismo.

...Es, pues, evidente que ninguna de estas cosas se mueve a sí misma. Añadamos, sin embargo, que si ellas poseen en sí un principio de movimiento, éste es un principio no activo ni motriz, sino pasivo. Por tanto, si todas las cosas que se mueven lo son o bien por naturaleza y según la naturaleza o bien contra la naturaleza y violentamente; si, por otra parte, las cosas movidas por violencia y contra la naturaleza son movidas por otra cosa distinta que le es extraña, y si a su vez las cosas movidas según la naturaleza se mueven unas por sí mismas, movidas, sí, por alguna cosa que les es interior, las otras no por sí mismas (por ejemplo, las cosas ligeras y pesadas, ya que ellas se mueven o bien en virtud de la causa generatriz y eficiente de su ligereza y de su gravedad, o bien en virtud de lo que las libra del obstáculo y el impedimento que impedía su acto), puede uno deducir y concluir de ello que todo lo que es movido es movido por alguna cosa o algún ser.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VIII, 4.)

2. *Conclusión: es necesario un primer motor inmóvil, Aristóteles lo prueba mediante dos argumentos.*

2.1. Primer argumento: se infiere la necesidad de un primer motor a partir de la imposibilidad de una serie infinita de motores movidos por otro.

«Si, pues, todo ser movido se mueve necesariamente por alguna cosa, y por una cosa a su vez movida por otra o no; si lo es por otra cosa a su vez movida, es necesario que exista un primer motor que no sea movido por otra cosa distinta; pero si, por otra parte, ha encontrado uno este primer motor, no es preciso buscar otro. En efecto, es imposible que la serie de los motores que son ellos mismos movidos por otra cosa llegue al infinito, puesto que en las series infinitas no hay nada que sea primero. Por tanto, si todo lo que es movido es movido por la acción de alguna cosa y el primer motor, sin estar en reposo, sino en movimiento, no es movido por otra cosa, es necesario que sea movido por sí mismo.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VIII, 5.)

2.2. Segundo argumento: se infiere la necesidad de un primer motor puesto que la causa instrumental precisa de una causa principal y primera.

«El argumento que precede se puede también formular de esta otra manera. Todo motor a la vez mueve por medio de alguna cosa intermedia y mueve alguna cosa. En efecto, el motor o bien se tiene a sí mismo como intermediario o bien tiene a otra cosa; así, el hombre mueve o bien por sí mismo o bien por medio del bastón, y el viento derriba cosas o bien por sí mismo o bien por medio de la piedra que ha empujado. Ahora bien: el movimiento no se puede transmitir por medio de una cosa sin otra cosa que se mueva por sí. Pero si esta se mueve por sí, no hay ninguna necesidad de otra cosa por medio de la cual mueva aquella, y si, por otra parte, el intermediario es distinto del motor, o bien existe un motor cuyo intermediario no es distinto de él mismo o bien iremos a parar al infinito. Si, pues, existe alguna cosa movida que mueve, es preciso detenerse y no caminar hasta el infinito... De esta manera, en virtud de este segundo argumento, o bien todo ser movido es movido inmediatamente por un motor, o bien en cualquier momento llega uno a encontrar un motor de este género.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VIII, 5.)

2.3. El primer motor es inmóvil.

«Además, hemos dicho y determinado que lo que es movido es lo que es móvil. Ahora bien: el móvil es un ser potencialmente movido, no *movido en acto*; pero el 'en potencia' va camino de la entelequia. Por otra parte, el movimiento es la entelequia imperfecta del ser móvil. En cuanto al motor, él está ya en acto; por ejemplo, es lo caliente lo que calienta, y, de una manera general, lo que genera es lo que posee la forma. Por consiguiente, el mismo ser sería, al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista, caliente y no caliente. Lo mismo es aplicable a todos los demás casos en que el motor debe ser sinónimo con el efecto.

...De lo que precede se deduce con evidencia que el primer motor es inmóvil, pues tanto si la serie de las cosas movidas, movidas por otras, se detiene en un primer motor inmóvil, como si ella va a parar a un ser movido que se mueve y se detiene a sí mismo, de ambas maneras se sigue de ellos que, en todas las cosas movidas, el primer motor es inmóvil.» (ARISTÓTELES, *Fís.*, VIII, 5.)

COMENTARIO:

1. *Esquematizar la estructura global de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'movimiento', 'motor', 'móvil', 'ser movido accidentalmente', 'ser movido en sí mismo', 'movimiento natural', 'movimiento violento', 'principio de movimiento', 'primer motor', 'ser en potencia', 'ser en acto', 'entelequia', 'motor inmóvil'.

3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'El ser que es movido él mismo bajo su propia acción se mueve por naturaleza.'
3.2. 'Todo lo que es movido es movido por alguna cosa o algún ser.'
3.3. 'Es imposible que la serie de los motores que son ellos mismos movidos por otra cosa llegue al infinito.'
3.4. 'El motor o bien se tiene a sí mismo como intermediario o bien tiene a otra cosa.'
3.5. 'El móvil es un ser potencialmente movido, no movido en acto.'
3.6. 'El movimiento es la entelequia imperfecta del ser móvil.'
3.7. 'En cuanto al motor, él está ya en acto.'
3.8. 'Lo que genera es lo que posee la forma.'

4. *Análisis formal del texto.*

4.1. Los supuestos de los cuales se infiere la proposición: todo lo que se mueve es movido por algún motor, ¿son verdades empíricas o formales?
4.2. Cita las premisas de cada uno de los argumentos cuya conclusión es: 'lo que se mueve precisa de un primer motor.'
4.3. ¿Por qué implicaría contradicción mover y ser movido al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto?

5. *Cuestiones de comprensión de los textos.*

5.1. ¿En qué caso un ser natural se moverá por la acción de otro?
5.2. ¿Cómo sabemos si un móvil se mueve por naturaleza o por violencia? ¿Qué implica el movimiento natural según la física aristotélica?
5.3. En los animales, el motor y el móvil están en el mismo sujeto, ¿cómo soluciona Aristóteles la aparente contradicción en tales seres?
5.4. ¿Cuál es la causa eficiente del movimiento en los seres inertes o elementos?
5.5. ¿Por qué una serie infinita de motores móviles es un absurdo?

5.6. ¿Por qué implica contradicción la admisión de una serie infinita de causas intrumentales?
5.7. ¿Contra qué tesis aristotélica se opone la sinonimia del motor con el efecto o móvil?
5.8. La inmovilidad es una propiedad del primer motor, luego ¿cómo causa el movimiento sin ser movido?

2

EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

El ágora griega, como lugar de diálogo.

TEMA 2

El hombre y la sociedad en el pensamiento griego

LOS SOFISTAS

PROTÁGORAS

Punto de partida (antecedentes históricos como presupuestos básicos)

1. *Reduce lo real a lo sensible (aparente).*

«Consideraron que sólo eran entes los sensibles».

2. *Acepta dos postulados heraclitianos básicos.*

2.1. El fluir incesante de las cosas.

«Además, estos filósofos, viendo que toda esta naturaleza sensible se mueve».

2.2. Los contrarios proceden de un mismo sujeto.

«Al ver que los contrarios se producen de lo mismo».

3. *Admite, al igual que* Parménides *la imposibilidad de que el ser proceda del no-ser.*

«Si no es posible que lo que no-es llegue a ser, el objeto preexistía siendo igualmente ambas cosas» —contrarias—.

Relativismo del ser y del pensar

Tesis: Lo verdadero no se puede predicar de lo que se mueve.

«Nada se dice con verdad de lo que cambia».
«Y, si todas las cosas se mueven, nada será verdadero».

Tesis: Los contrarios coexisten simultáneamente en el objeto.

«Pero hay algunos que... pretenden... que una cosa es y no es, y que... lo conciben así».
«Y esta opinión, la de que las contradicciones y los contrarios se dan simultáneamente...».
«Procede también de la misma opinión la doctrina de Protágoras, y ambas tienen que ser o no igualmente falsas o verdaderas. Pues si todas las opiniones... son verdaderas, todas las cosas son necesariamente verdaderas y falsas al mismo tiempo».

Consecuencias: Protágoras *niega el principio de contradicción y el principio de convertibilidad entre lo verdadero y lo falso.*

Subjetivismo del conocer

1. *Tesis: Identificación de la verdad lógica con la verdad sensible.*

«Necesariamente serán verdaderas todas las opiniones».
«Y... por confundir el pensamiento con la sensación, y ésta con una alteración...».

2. *Tesis: Solamente son posibles los juicios individuales.*

«El hombre es la medida de todas las cosas...»
«Una misma cosa a unos, al gustarla, les parece ser dulce y a otros amarga».

3. *La afirmación y negación carecen de fundamento óntico y lógico.*

«Pues será lo mismo una trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa».

4. *Consecuencias: No existe una verdad absoluta y válida universalmente.*

«Los juicios de cada uno de los individuos tienen la misma validez, de donde que tesis contrarias puedan sostenerse al mismo tiempo.»

PROTÁGORAS

TEXTO:

1. *Relativismo del ser y del pensar:*

«Hay filósofos, como ya hemos dicho, que pretenden y piensan que una misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo. Mantienen este punto de vista la mayoría de los físicos o naturalistas...

Además, los que admiten este principio destruyen toda sustancia y toda esencia. Porque, en un caso así, les es necesario admitir que todas las cosas son accidentes y que no existe lo que es la esencia del ser hombre y del ser animal, porque si el ser del hombre es algo, eso no será ni la existencia del no-hombre ni la no existencia del hombre, aunque éstas sean sus negaciones, puesto que lo que se significaba era una sola cosa, y ésta era la sustancia de un ser. Ahora bien: significar la sustancia de un objeto es decir que en él no hay otra esencia distinta. Luego si el ser del hombre es lo mismo que el ser del no-hombre o el no-ser del hombre, no hay identidad de significados. Por esto les es preciso a éstos admitir que no hay nada que lleve el signo de la sustancia y de la esencia, sino que todas las cosas son accidentes. Pues esto es lo que distingue la sustancia del accidente. La blancura se le añade al hombre como un accidente, porque ciertamente el hombre puede ser blanco, pero no es la misma blancura.

...Aún más; si todas las contradicciones que se refieren a un mismo ser son simultáneamente verdaderas, es evidente que todas las cosas serán un único ser, porque será lo mismo una trirreme, una pared y un hombre si es posible afirmar y negar cualquier cosa respecto de todo ser, como se ven obligados a admitirlo los que se atienen a la manera de pensar de Protágoras. En efecto, si a alguien le parece que un hombre no es una trirreme, es evidente que no será una trirreme; pero lo será también si lo contradictorio también es verdadero. Y venimos a parar a la proposición de Anaxágoras, de que todas las cosas están simultáneamente confundidas', de manera que no existe nada que sea realmente uno.» (ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 4.)

2. *La verdad se fundamenta en la apariencia y no en el ser.*

«A esta misma opinión se reduce la doctrina de Protágoras, y de manera semejante es necesario que ambas a dos sean o no sean. Porque si todas las cosas de que se tiene una opinión, si todas las cosas que parecen, son verdaderas, es necesario que todas las cosas sean simultáneamente verdaderas y falsas. Puesto que la mayoría de los hombres mantienen opiniones entre sí contrarias y creen que los que opinan igual que ellos mismos se equivocan. De modo que resulta inevitable que una misma cosa sea y no sea. Y si es así, es preciso que todas las cosas, sobre que tiene una opinión,

sean verdaderas. En efecto, los que mienten o yerran y los que dicen la verdad tienen opiniones contrarias. Por consiguiente, si las cosas que existen son como se ha dicho, todos dicen la verdad. Es, por tanto, evidente que ambas opiniones o maneras de pensar tienen como fondo una mentalidad común.» (ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 5.)

3. *Identificación de lo real con lo sensible, última motivación de la manera de pensar de Protágoras.*

«A todos los que dudan les viene esta manera de pensar del aspecto que ofrecen las cosas sensibles; manera de pensar que se funda en que ven que existen simultáneamente cosas contradictorias y contrarias y que de una misma causa proceden efectos contrarios. Por consiguiente, si no es posible que venga a ser el no-ser, debe preexistir en todo objeto el ser y el no-ser. Es la opinión de Anaxágoras, de que todo está mezclado con todo, y también la de Demócrito. Según éste, lo vacío y lo lleno se encuentran en todas las partes, siendo lo lleno el ser, y lo vacío, el no-ser.

De manera semejante, la opinión de algunos sobre la verdad de los seres aparenciales tiene su origen también en el mundo de los seres sensibles. Pues creen que la verdad no debe ser juzgada partiendo de la mayoría o de la minoría de los hechos, pues una misma cosa es dulce para el paladar de unos y es amarga para el paladar de otros. Por esto, si todos estuvieran enfermos, o todos hubieran perdido la razón y existieran tan sólo dos o tres seres sanos y dueños de su razón, con razón podrían parecer éstos los enfermos y los locos, y no los demás. Por otra parte, a la mayor parte de los animales las cosas les parecen lo contrario que a nosotros; y aún a cada uno de nosotros ni siempre nos parecen igual las mismas cosas, según el juicio de los sentidos. No es, pues, evidente cuáles son verdaderas y cuáles son falsas. No son, en efecto, más verdaderas estas cosas que las de más allá, sino igualmente verdaderas. Por esta razón sostiene Demócrito que no existe nada verdadero, o bien que esto nos es desconocido. En una palabra, supuesto que en un sistema conciben que la sensación constituye el pensamiento y creen que la sensación es una alteración del sujeto, aquello que se ofrece aparencialmente a los sentidos, esto es la verdad.

...Lo que motivó en estos filósofos esta manera de pensar fue el creer que la verdad que consideraban estaba en los seres, y que los seres a su vez no eran más que los objetos sensibles. Ahora bien: lo que hay naturalmente en estos seres es un grado enorme de indeterminación y de aquella manera especial de ser de que hemos hablado antes. Esta valoración nos parece más conveniente que la que dio de Jenófanes el poeta Epicarmo. Además, viendo toda la naturaleza sujeta al cambio y que no podían comprobar nada de lo que estaba sujeto a movimiento o mutación, concluyeron que, acerca de lo que siempre cambia, era imposible comprobar verdad ninguna. Partiendo de esta manera de juzgar las cosas, se extendió sobre todo la opinión de los que pretendían ser seguidores de Heráclito; así ocurrió, por ejemplo, con Cratilo, que llegaba a juzgar que no era conveniente decir nada y se contentaba con mover un dedo y echaba en cara a Heráclito el haber dicho que no era posible sumergirse dos veces en el mismo río, pues él creía que no era posible hacerlo ni una sola vez.

...En una palabra; si tan sólo existe lo sensible, no existirá absolutamente nada, al no existir tampoco los seres animados, ya que tampoco existirán los sentidos ni las impresiones sensibles de ellos. Y entonces sería quizá verdad decir que no existían ni los seres sensibles ni las impresiones sensibles, porque estas sensaciones son efectivamente una modificación recibida en los seres que sienten y que los objetos que son causa de la sensación no existan aún sin ésta, es imposible. Pues la sensación no es sensación de sí misma, sino que existe algo más fuera de la sensación, algo que es necesario sea anterior a la sensación, porque también el motor es, por naturaleza, anterior a lo que es movido, y aunque en el caso presente la existencia de los dos términos fuera correlativa, no sería por ello menos cierto lo que decimos.» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5.)

COMENTARIO:

Realizar una síntesis esquemática de la estructura fundamental y básica del conjunto de los textos.

Análisis semántico de los términos: **'sustancia', 'esencia', 'accidente', 'contradicción', 'opinión', 'ser verdadero', 'ser falso', 'sensación', 'mutación'.**

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Hay filósofos... que piensan que una misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo.'
3.2. 'Los que admiten este principio destruyen toda sustancia y toda esencia.'
3.3. 'Es necesario que todas las cosas (que parecen) sean simultáneamente verdaderas y falsas.'
3.4. 'Si no es posible que venga a ser el no-ser, debe preexistir en todo objeto el ser y el no ser.'
3.5. 'Aquello que se ofrece aparencialmente a los sentidos, ésta es la verdad.'
3.6. 'De lo que siempre cambia, era imposible comprobar verdad alguna.'
3.7. 'No existirá absolutamente nada, al no existir los seres animados, ya que tampoco existirán los sentidos ni las impresiones sensibles de ellos.'
3.8. 'La sensación no es sensación de sí misma.'

4. *Cuestiones de comprensión.*

4.1. ¿Por qué los que admiten la existencia real de la contradicción 'destruyen toda sustancia y toda esencia'?
4.2. ¿Cuáles son los postulados heraclitianos que acepta Protágoras?
4.3. ¿En qué se basa Protágoras al afirmar que todo ser es al mismo tiempo verdadero y falso?
4.4. ¿Cuál es el sujeto y el objeto de la 'opinión'?
4.5. ¿Por qué es necesario la preexistencia no sólo del ser sino también del no-ser?
4.6. ¿Qué criterio de verdad es el postulado por la teoría de Protágoras?
4.7. ¿Por qué la verdad no se puede predicar o atribuir a lo que se mueve o cambia?
4.8. ¿En qué textos te basarías para mostrar el carácter relativista de esta teoría?
4.9. La tesis de Cratilo ('no es conveniente decir nada') es una consecuencia lógica de los principios básicos de la física heraclitiana. Razona la respuesta.
4.10. ¿Por qué si 'tan sólo existe lo sensible', entonces 'no existiría absolutamente nada'? Explica en qué consiste la refutación aristotélica.

GORGIAS

Postulados básicos

1. *Toma como base de su argumentación las tesis eleáticas.*

2. *Utiliza, en sus demostraciones, la estructura dialéctica de Zenón.*

3. *Sus conclusiones significan un absoluto nihilismo racional.*

Exposición y desarrollo de los argumentos.

1. *Tesis: Nada existe (nihilismo del ser).*

1.1. Hipótesis: «*es* el Ser, **pero la Nada** *no es*» 6,1. (Parménides.)

1.1.1. Demostración de la no existencia del no-ser (por el método de la reducción al absurdo): el no-ser *no es*, porque si fuese sería al mismo tiempo ser y no-ser (contradictorio).

1.1.2. Demostración de la no existencia del Ser (usando, como esquema de indiferencia, el dilema constructivo).

X v Y	El Ser, si existe, o es engendrado o es ingénito.
X → Z	Si es engendrado no existe.
Y → Z	Si es ingénito tampoco existe.
Z	Luego el Ser no existe.

a) Si el Ser es generado debe proceder de la Nada. Pero del no-ser no nace nada, luego «si ha nacido no es» 8,20.

b) Si es ingénito será eterno («está sin comienzo ni fin» 8,27), infinito e inmóvil. Pero lo infinito, por definición, no está en parte alguna y lo que no está en ninguna parte no existe. (Según los eléatas el Ser, por ser inmóvil, permanece siempre «en el mismo lugar» 8,30.)

1.1.3. Conclusión: Si el Ser y el no-ser *son*, nada existe.

2. *Tesis: Si algo existiera, no sería cognoscible (nihilismo del pensar).*

2.1. Hipótesis: «Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento» 8,34. (Parménides).

2.2. Demostración: El Ser, si es cognoscible, es idéntico o distinto del pensar.

Si son idénticos, el Ser es incognoscible.
Si son distintos también es incognoscible.

Luego si existiera el Ser sería incognoscible.

a) Si ser y pensar son idénticos, entonces todo lo que *es* es pensable y existirían cosas inverosímiles y absurdas (pues todo lo pensado existe).
Pero si lo pensado no existe, tampoco lo que existe es cognoscible.

b) Si ser y pensar son distintos, el pensar sería no-ser, y es imposible conocer el ser a partir del no-ser

2.3. Conclusión: Si el ser existiera no sería pensable.

3. *Tesis: Si fuera conocido sería inexpresable (nihilisimo del decir).*

3.1. Hipótesis: «Es necesario decir y pensar que el Ente es», 6,1. (Parménides.)

3.2. Argumentación: El decir es idéntico o distinto del pensar.
El desarrollo es similar a la tesis anterior.

3.3. Conclusión: Si algo fuese cognoscible sería inexpresable.

GORGIAS

TEXTO:

1. *Las tres tesis de Gorgias.*

«Gorgias Leontino fue también del grupo de los que suprimieron el criterio de la verdad, no por las mismas dificultades que Protágoras y su escuela. En su libro, cuyo título es *De la naturaleza*,

establece gradualmente tres tesis: primero: nada existe; segundo: si algo existe, no se puede conocer por los hombres; tercero: si se puede conocer, no se puede comunicar y explicar a los demás.» (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.*, VII, 65.)

2. *Primera tesis: nihilismo del ser.*

«Que nada existe, lo razona así: Si existe algo, o existe solamente lo que es o bien lo que no es, o existen a la vez lo que es y lo que no es. Pero no existe lo que es, como se demostrará; no existe lo que no es. Por tanto, nada existe. El no ser no existe: pues, si el no ser existe, será y no será a la vez... Pero tampoco existe el ser. Porque, si existe el ser, será o eterno o producido; pero no es ni eterno ni producido, ni lo uno ni lo otro a la vez, como se demostrará; luego el ser no existe. En efecto: si el ser es eterno (por empezar por este punto), no tiene ningún principio. Pues tiene principio todo lo que nace; pero lo eterno, al ser por definición improducido, no ha tenido principio. Y, al no tener principio, es ilimitado. Y si es ilimitado, no está en ningún lugar... Pero tampoco el ser puede ser producido. Porque, si ha sido producido, lo habrá sido o del ser o del no ser. Puede no puede serlo del ser; pues, en cuanto ser, no ha nacido nunca, sino que es de siempre. Ni tampoco puede proceder del no ser: pues lo que no es, no puede producir nada, porque, por necesidad, lo que produce debe participar de alguna suerte de existencia. Así que el ser no puede ser producido...» (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.*; VII 65-87.)

3. *Segunda tesis: nihilismo del pensar.*

«Que, si algo existe, eso es incognoscible e impensable para el hombre, hay que demostrarlo ahora. Si, dice Gorgias, las cosas pensadas no existen, lo que existe no es pensado. Esto es lógico: pues, si, por ejemplo, de las cosas pensadas se puede predicar la blancura, se sigue de ahí que de las cosas blancas se puede predicar la pensabilidad, o que son pensadas; de la misma manera, si de las cosas pensadas se predica la no existencia, de las cosas existentes se debe predicar la imposibilidad. Por lo cual es justa y sana la conclusión: si lo pensado no existe, lo que existe no es pensado. Ahora bien, las cosas pensadas (por empezar por este punto), no existen, como demostraremos: por tanto, el ser no es pensado. Que las cosas pensadas no existen, es evidente: pues, si lo pensado existe, entonces existen todas las cosas pensadas, como quiera que se las piense, lo cual es contrario a la experiencia: pues, si uno piensa un hombre que vuela o carros que corren sobre el mar, no por eso un hombre vuela o carros corren sobre el mar. Por tanto, lo pensado no existe...» (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.*, VII, 65-87).

4. *Tercera tesis: nihilismo del decir.*

«Pero, aun dado caso que se pudiese conocer el ser, no sería comunicable a otros. Pues, si las cosas existentes son visibles y audibles y, en general, sensibles, al menos todas las que son externas a nosotros, y, de ellas, las visibles son perceptibles por la vista, y las audibles, por el oído, pero no a la inversa, ¿cómo se podrán expresar a otros? El medio con que lo expresamos es la palabra; pero la palabra no es el objeto que realmente existe: por tanto, no expresamos a nuestro prójimo una realidad existente, sino solamente la palabra, que es una realidad distinta del objeto...» (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.*, VII, 65-87.)

COMENTARIO:

1. *Realizar de forma esquemática la estructura global de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'tesis', 'eterno' 'principio', 'ilimitado', 'predicar', 'conclusión', 'palabra'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Si existe algo, o existe solamente lo que es o bien lo que no es, o existen a la vez lo que es y lo que no es.'

3.2. 'Si el ser es eterno, no tiene ningún principio.'

3.3. 'Si es ilimitado, no está en ningún lugar.'
3.4. 'Por necesidad, lo que produce debe participar de alguna suerte de existencia.'
3.5. 'Si de las cosas pensadas se predica la no existencia, de las cosas existentes se debe predicar la impensabilidad.'
3.6. 'Si lo pensado existe, entonces existen todas las cosas pensadas, como quiera que se las piense, lo cual es contrario a la experiencia.'
3.7. 'El medio con que lo (perceptible) expresamos es la palabra.'
3.8. 'La palabra no es el objeto que realmente existe.'

4. *Análisis formal de los razonamientos.*

4.1. ¿Qué esquema de inferencia utiliza Gorgias en cada de las tres tesis?
4.2. ¿Qué tipo de conectiva disyuntiva aparece o figura en la primera premisa del primer razonamiento?
4.3. ¿De qué premisas se sigue la conclusión cuyo enunciado es: 'si lo pensado no existe, lo que existe no es pensado'?
4.4. ¿Dónde radica la fuerza probatoria del tercer razonamiento?

5. *Cuestiones de comprensión de los textos.*

5.1. ¿Contra qué filósofo presocrático van dirigidas especialmente las tres tesis? Razona la respuesta.
5.2. ¿Por qué si el no-ser existe, será y no-será a la vez?
5.3. ¿Por qué lo ilimitado carece de lugar? ¿Es lógico el paso de lo temporal a lo espacial en este argumento?
5.4. ¿Por qué el ser, en sentido absoluto, carece de principio?
5.5. ¿Cuál es la razón por la cual 'lo pensado no existe'?
5.6. ¿En qué difieren 'lo pensado' de 'lo expresado'?
5.7. ¿Por qué la palabra es una realidad distinta del objeto? Cómo argumenta esta distinción Gorgias?
5.8. ¿Es posible fundamentar el criterio de verdad en las tres tesis, o por el contrario ellas suprimen toda posibilidad de fundamentación? Razona la respuesta.

SOCRATES

Ciudadano ateniense, polémico en vida y para la historia. Filósofo difícil.

Tres versiones nos han llegado sobre él:

—Platón, discípulo enfervorizado, gran literato, tiende a mitificarle en sus *Diálogos*, convirtiéndole en su protagonista.

—Jenofonte, irregular en su valoración, entre la alabanza y la vulgaridad.

—Aristófanes, aprovecha su popularidad y desconcertante vida, para caricaturizarlo en su obra teatral: *Las nubes*.

¿Cuál de los tres Sócrates es el real? La tradición se inclina por Platón.

Nace en Atenas hacia el 470 y muere en el 399.

—Su padre, un escultor llamado Sofronisco; su madre, la comadrona Faenerete.

—Valeroso soldado contra los persas, amigo de los poderosos (entre éstos el gran Milcíades), maestro y pedagogo, educador de juventud, empedernido conver-

sador, ciudadano comprometido con las leyes de su polis. Pobre pero digno. Le gustaba bailar, tañer la lira, hacer poesías. Lleno de contrastes: religioso y librepensador, terrenal e idealista, sofista y antisofista, educador o corruptor.

—En el año 399, por 281 votos a favor y 275 en contra es condenado a beber la cicuta, acusado ante el pueblo ateniense —seguiremos a Jenofonte—: «de que no creía en los dioses del estado, y traía otras divinidades nuevas y de que corrompía a la juventud». O según Aristófanes: «Ese charlatán desvía a la juventud de nuestras enseñanzas».

—Rehúye la fuga de la cárcel que le propone Critón: «no se prestó a ello, sino que aun tuvo a bien burlarse de ellos preguntándoles si es que acaso conocían algún lugar fuera de la Atica donde no hubiera de llegar al término de la muerte».

—Asume su propia defensa «y con el odio que se ganó con aquello de ensalzarse a sí mismo ante el tribunal, más obligó a votar por su condena a los jurados». Dirá Nietzsche: «Sócrates quería morir: no fue Atenas, fue él mismo quien se obligó a la cicuta». Y lo hace con dignidad: «... y no se ablandó frente a la muerte, sino que la acogió risueñamente y cumplió con ella», recordará Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates.*

—La sociedad ateniense se libera del «tábano» y su muerte supone el inicio de la marcha del pensamiento libre, del intelectual comprometido. «La muerte de Sócrates fue el modelo de muerte ética pura» (Aranguren).

—No dejó nada escrito porque él «se dedicaba a conversar con los hombres».

—Su pensamiento nos ha llegado por Platón y Aristóteles, principalmente.

Teoría del conocimiento

—Su interés es radicalmente opuesto a la filosofía anterior: Desistir del conocimiento de la Fisis, porque la estructura del mundo es incognoscible. Le precedieron demasiadas cosmologías diferentes.

—Por eso dirigirá su quehacer filosófico hacia nuevos campos: el autodescubrimiento: «Conócete a tí mismo». La antropología frente a la cosmología.

—El conocimiento es *el concepto de lo general, «sobre» lo general;*

—*los conceptos universales son una noción abstracta pero general;*

—*son inmutables, objetivos e innatos;*

—*a estos conceptos él los llamará logos* o «aquello que se dice para definir una cosa, para dar razón de ella: *la esencia*»;

—a través del logos descubrimos la ciencia y la verdad: verdad que nunca será teórica sino práctica.

—Preocupado mayormente por cuestiones metodológicas y lógicas que por la mera especulación señalará *la inducción* como vía de acceso al logos: a partir de muchos casos particulares, podemos atrevernos a generalizar.

—El conocimiento de lo general se pone de manifiesto por la *definición*, precedida del diálogo progresivo, que hace descubrir las propias contradicciones para desechar la verdad aparente y provoca la inquietud en la mente que así se estimulará a nuevas búsquedas.

La ética

—La preocupación, casi obsesiva, de Sócrates es el esclarecimiento del «bien y del mal». Platón nos presenta a un Sócrates en busca de conceptos éticos en sus

diálogos: «El banquete o el amor», «Menón, o la virtud», «Lisis, o de la amistad», «Critón, o del deber», «Cármides, o de la sabiduría moral», etc.

—Por ello, tiene que dar un vuelco al tratamiento filosófico anterior: Dejar lo exterior para buscar *la interioridad:* «Conócete a ti mismo».

—Todo saber es vano si no va dirigido a iluminar la realidad del hombre: Saber y virtud se identifican.

—Aunque el concepto de virtud —areté —tenga un cierto matiz técnico, con relación a ciencia: Sólo el que conoce bien las cosas puede ser «bueno»: El curtidor bueno será el que conozca mejor su oficio porque así podrá realizarlo mejor. También, el hombre justo es el que conoce mejor las leyes, y por ello, las cumple. Es una alteración —jamás «corrupción» como le acusarán— de los conceptos de la época.

—A partir de esta adecuación: saber-virtud, arrancará la convicción socrática de la posibilidad de aprendizaje del bien, consecuencia lógica de su conocimiento. Es un imperativo socrático: El hombre no es malo por naturaleza sino simplemente por ignorancia: Por el saber el hombre toma posesión de sí mismo. Concepción *intelectualista* de la ética y la primera afirmación histórica que se conoce sobre la bondad natural de la especie humana.

—La virtud, pues, consistirá en seguir —con la ayuda de la razón— los impulsos particulares para seguir los mandamientos universales.

—Así se llegará a la meta de la virtud que es la felicidad no por el goce de las cosas externas sino que es una iluminación de la realidad.

—Falta la referencia a un elemento curioso: La constante afirmación de Sócrates de la presencia del «daímon». Jenofonte lo cita siempre en neutro «to daimonion», en lugar de la personal «o daímon». Lo primero sería simplemente una fuerza mágica o racional; lo segundo ya se trataría de una divinidad personal que podría haber sido la causa de acusación «de traer nuevas divinidades». Era una inspiración íntima, un genio familiar, amigo que le aconsejaba para detener o desviar ciertas acciones, jamás para emprenderlas. En Sócrates el uso es ambiguo tanto en su personalidad como en su exterioridad o interioridad.

El método socrático: la mayéutica

Del oficio de su madre, de la que parece sentirse orgulloso, va a copiar la metáfora: «ayudar a parir la verdad, a dar a luz». Un movimiento de dentro hacia afuera; nunca al revés.

—Para ello recurrirá al arte de la pregunta y de la respuesta, de persuadir y disuadir: Preguntar para deducir entre todos la verdad.

—La Dialéctica como diálogo: Diálogo (conversar-platicar-discutir-razonar) Nada se sabe: se aprende dialogando.

—Frente al discurso sofista o al monólogo del maestro: la dialéctica

—Tres son los momentos del método:

1. *La ironía:* Frente al dogmatismo, o al relativismo de los sofistas, frente «al verbalismo vacío del político» se impone la igualdad como punto inicial: «*Solo sé que no sé nada*» será su propia autodefinición.

—La ironía desvanecerá errores y creará un estado de «ignorancia, de duda colectiva» que entre todos se superará. «Yo no sé, pero tú si que sabes».

2. *La mayéutica:* El diálogo que propone es siempre cíclico, progresivo y que obliga a discurrir por sí mismo: «Dar a luz».

—No es un diálogo sobre problemas ajenos sino a partir de intereses particulares llegar a la verdadera filosofía «cuya única motivación es el amor a la verdad».

—Iniciará el diálogo a partir de lo inmediato: una escena callejera (el ágora es su única cátedra), un oficio, una anécdota.

—Tomará y dirigirá la conversación, con una habilidad extraordinaria, hacia la meta que es la definición, la conclusión general.

—Y en todo el diálogo exigirá rigor y corrección que el discurso.

3. *La definición:* Según Aristóteles, Sócrates es el inventor de la misma. Con ella se llega a la alezeia, αλεθηια, la verdad que no es hallazgo de la mente sino descubrimiento de la realidad.

Definir será delimitar, reducir los términos, sintetizar: Sócrates pretendía que los hombres se pusieran de acuerdo acerca del significado de las nociones que usaban: Incluso si no podía llegarse a una definición final, empezar con definiciones convencionales pero operativas.

SÓCRATES

TEXTO:

Ejercicio práctico sobre la mayeútica

«Glaucón, muchacho de menos de veinte años, deseoso de ponerse al frente de la nación, es disuadido por sus parientes pero sin conseguirlo. Sólo Sócrates, por la voluntad que le profesa, tiene influencia sobre él para desvanecerle sus ilusiones ya sea usando la dureza, o usando el ridículo.

Un día, habiéndole encontrado fortuitamente, le detiene y para hacerle entrar en conversación y abrirle ganas de oírle, le dijo:

—Glaucón, ¿así que tiene pensado convertírtenos en gobernante?

—¡Así es Sócrates!

—A fe mía que cosa honrosa es esa, si las hay entre los hombres. Claro que se entiende que si logras hacerlo bien. Incluso estarás en condiciones de ayudar a tus amigos, de ser la honra de tus padres y engrandecerás la patria, llegando a ser célebre no sólo en tu polis, sino en la Grecia entera e incluso entre los bárbaros. Y por donde quieras que vayas, despertarás admiración...

Glucón, oyendo tales cosas, se ponía ufano y gustoso se queda a hablar con él. Sócrates continuó:

—Entonces una cosa debe quedar bien clara, y es que si quieres estos honores ¿es que los quieres conseguir haciendo bien a la nación?

—Pues, claro que sí.

—Venga, pues, no seas reservado, y dinos por dónde vas a empezar a hacerle bien a la nación.

Habiendo quedado Glaucón pensativo, Sócrates siguió:

—¿Será acaso así como si quisieras engrandecer la casa de un amigo, tratarías seguramente de ir haciéndola más rica, así también va a intentar hacer más rica a la nación?

—Por supuesto que pienso hacerlo así.

—Si es así, ¿será más rica si logras aumentar sus ingresos? Por ello, supongo que tienes muy bien examinado, el estado de cuentas para saber de dónde sacar y dónde poner.

—A fe mía, que estas cuestiones no las tengo bien examinadas...

—Bueno, si aún no has calculado los ingresos, ¿tienes por lo menos examinado los gastos para poder cercenarlos si crees que son excesivos?

—Aún no he tenido tiempo de ocuparme de eso.

—Siendo esto así dejaremos para otro rato lo de hacer rica a la nación, pues, ¿cómo va a ser posible, sin conocer ni los gastos ni ingresos?

—Pero es que, Sócrates, también se puede enriquecer a la nación a costa de los enemigos.

—Sí a fe mía y mucho por cierto, siempre que uno salga victorioso de ellos, porque si quedas derrotado, es mejor ni intentarlo.

—Me parece justo tu razonamiento.

—Vamos a ver: Dinos primero que todo: ¿cuál es la fuerza de la nación a derrotar, el número de los enemigos, para ver si sus fuerzas resultan superiores a las tuyas?

—No voy a poder así, de memoria, decirte todo esto.

–Pues si lo tienes por escrito, venga acá, que con mucho gusto habré de oírlo.

—Es que tampoco nunca lo he puesto por escrito.

–O sea, que deberemos también abstenernos de las cuestiones de la guerra, puesto que o bien por su amplitud o por tu bisoñez aún no las tienes examinadas.

...Acepto tus excusas, pero me sigue preocupando la futura gestión de tu gobierno. Si algún día pretendes administrar una ciudad compuesta por diez mil casas y todas a la par espero por lo menos me expliques cómo te has ido ensayando en la tuya o en mejorar las condiciones de una sola, la de tu tío, que bien todos sabemos que lo necesita. Y si con estas dos puedes, prueba de ir intentándolo en las otras. Porque si no puede uno cargar con una arroba, ¿cómo va a poder con muchas?

–Sí, pero es que yo bien que acertara a mejorar la casa de mi tío, si quisiera hacerme caso.

–Y, tú crees, que si no has podido convencer a tu tío, ¿crees que vas a poder convencer a todos los atenienses, con tu tío incluido? Guarda, Glaucón, no sea por ansia de hacerte un gran renombre vengas a caer en el efecto contrario. O, ¿es que no ves cuán resbaladizo es ponerse a hablar sobre materias que uno no conoce? Considera que los hombres que tienen renombre y consideración son los que entienden en sus propios asuntos; y los que tienen mala fama y son menospreciados son los más ignorantes. Así que si tienes buena fama y renombre, ve intentando conseguir eso de saber sobre aquellas cosas en que quieres actuar; porque si quieres triunfar sólo podrás hacerlo, si tienes ventaja sobre los demás». JENOFONTE, «*Recuerdos de Sócrates*» cap. VI, 1.)

COMENTARIO:

1. *Esquema del texto.*

2. *Definición de términos:* 'asamblea', 'Grecia entera', 'bárbaros'.

3. *Análisis del método socrático.*

3.1. La *Ironía:* «...ningún otro ...podía contenerlo de correr la suerte de ser echado de la tribuna abajo y quedar en ridículo sino Sócrates»
3.2. ¿A qué parte del método socrático corresponde este texto?
3.3. ¿Qué papel desempeña la *Ironía* en dicho método?
3.4. Transcribe literalmente las frases en que se vea el uso de la ironía.
3.5. ¿Qué efectos produce en Glaucón y en los posibles espectadores?

3.2. *El diálogo:* La temática del encuentro

3.2.1. *Tema introductorio:* ¿Cuál es la curiosidad de Sócrates sobre las intenciones de Glaucón?
3.2.2. ¿Qué juicio le merecen a Sócrates?
3.2.3. ¿Por qué Sócrates halaga a Glaucón?

Segundo tema: La economía de la nación.

3.2.4. ¿Con qué símil se inicia el tema?
3.2.5. ¿Cuál es la actitud de los dos interlocutores sobre economía de una nación?
3.2.6. ¿Por qué y cómo se evade Glaucón?
3.2.7. ¿Cómo le demuestra Sócrates su incompetencia?

Tercer tema: Fracaso de la economía familiar de Glaucón.

3.2.8. ¿Por qué aduce Sócrates el ejemplo del tío de Glaucón?
3.2.9. ¿Cuál es la nueva evasión de Glaucón?
3.2.10. ¿Qué infiere Sócrates de [illegible]

4. *La conclusión: Búsqueda de una definición global*

4.1. Estableciendo toda la conversación anterior como premisa de un único argumento, ¿cuál sería la inferencia final?, ¿podrías formularlo esquemáticamente?

4.2. ¿La intención de Sócrates es convencer a Glaucón de su incompetencia económica y técnica o hay un interés ético? ¿Por qué?

ANTROPOLOGIA PLATONICA

1. *Noción y esencia del alma.*

1.1. Principio universal: lo que se mueve a sí mismo es principio de movimiento para lo que se mueve por otro. Ahora bien, es evidente que todo principio es ingénito e inmortal, de donde que lo que se mueve a sí mismo es principio de su propio movimiento y no estará sujeto a las leyes del devenir (generación y corrupción).

> 'Así, pues, es principio del movimiento aquello que se mueve a sí mismo, y esto no puede ni parecer ni llegar a ser, o todo el cielo y toda generación, viniéndose abajo, se detendrían y jamás volverán a tener un punto de partida que, poniéndolos en movimiento, los hiciera llegar a ser.' (FEDRO, 245, c.)

1.2. El alma, por naturaleza, está en constante actividad. A su esencia le pertenece el moverse y, por ello, el alma es principio de vida o animación.

> 'Todo cuerpo, en efecto, que recibe de fuera su movimiento es inanimado, mientras que el que lo tiene dentro y lo recibo de sí mismo es animado, porque es esta la naturaleza del alma.' (FEDRO, 245, c).

1.3. Dos consecuencias se infieren de la concepción del alma como principio de vida: que no ha sido engendrada y que no puede perecer:

> 'Y si esto es así, si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente será ingénita e inmortal.' (FEDRO, 245, *c*).

1.4. La inmortalidad es una propiedad que se funda en la misma noción de alma:

> 'Una vez puesta de manifiesto la inmortalidad de lo que se mueve a sí mismo, nadie tendrá reparo en decir que en esto consiste la esencia del alma y su misma noción.' (FEDRO, 245, *c*).

2. *Pruebas sobre la inmortalidad del alma.*

2.1. En Platón, el estudio de cada uno de los diversos aspectos del alma siempre supone la inmortalidad, de donde que cada una de las pruebas en favor de la inmortalidad del alma sirva para conocer en profundidad su naturaleza y esencia.

2.2. La primera de ellas está basada en el conocimiento. Según la teoría de la reminiscencia, conocer es recordar, de ello se sigue no sólo la existencia del mundo de las Ideas sino también la pre-existencia del alma. De donde que el lugar natural del alma no es el mundo de las cosas sensibles, su destino no está ligado al del cuerpo sujeto a la generación y muerte, sino que el alma seguirá existiendo una vez separado de él. La prueba consta de dos partes: la

primera consiste en demostrar la pre-existencia del alma a partir de la teoría de la reminiscencia y la segunda en probar la inmortalidad a partir de la teoría de los contrarios.

a) La teoría de la reminiscencia supone que el alma, antes de la unión con el cuerpo, ya existía en alguna parte como ser activo e inteligente:

'Si, como repetimos una y otra vez, existe lo bello, lo bueno y todo lo que es una realidad semejante, y a ella referimos todo lo que procede de las sensaciones, porque encontramos algo que existía anteriormente y nos pertenecía, es necesario que, de la misma manera que dichas realidades existen, exista también nuestra alma, incluso antes que nosotros naciéramos.' (FEDÓN, 76, *e*).

b) La teoría de los contrarios implica la inmortalidad del alma. Vida y muerte son dos términos contrarios que se implican consecutivamente, es decir, el alma cuando nace llega a la vida terrena a partir de lo inanimado (cuerpo), luego es necesario que ella exista cuando el cuerpo muera.

'En efecto, si el alma existe previamente y es necesario que, cuando llegue a la vida y nazca, no nazca de otra cosa que de la muerte, ¿cómo no va a ser necesario también que exista una vez muera, puesto que tiene que nacer de nuevo? (FEDÓN, 76, *b*.)

2.3. La segunda prueba se fundamenta en la indisolubilidad de lo simple. Lo compuesto, por definición, está sujeto a la disolución y muerte. Sólo lo simple permanece siempre en el mismo estado. Ahora bien, el alma, por naturaleza, se asemeja más a lo invisible, a lo uniforme y constante, a lo inteligible, propiedades de lo simple e indisoluble y de ello se sigue su absoluta inmutabilidad y eterna duración. Su carácter divino se manifiesta en su unión con el cuerpo.

'La naturaleza prescribe a éste (el cuerpo) el servir y ser mandado, y a aquélla (el alma), el cambio, el mandar y el ser dueña.' (FEDÓN, 79, *e*.)

«De todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma.» (FEDÓN, 79, *e*.)

2.4. La tercera prueba es de carácter ético. Si la muerte supusiera la destrucción de todo, cuerpo y alma, el impío y malvado quedaría libre de su propia maldad, pero puesto que el alma es inmortal ninguna culpa queda perdonada con la muerte. El imperativo ético exige un premio o castigo en una postexistencia.

«Pues bien, amigos —prosiguió Sócrates—: justo es pensar también en que, si el alma es inmortal, requiere cuidado no es atención a ese tiempo, sino en atención a todo el tiempo. Y ahora sí que el peligro tiene trazas de ser terrible, si alguien se descuidara de ella. Pues si la muerte fuera la liberación de todo, sería una gran suerte para los malos cuando mueren el liberarse a la vez del cuerpo y de su propia maldad juntamente con el alma. Pero desde el momento en que se muestra inmortal, no le queda otra salvación y escape de males que el hacerse lo mejor y más sensata posible.' (FEDÓN, 107, *a*.)

3. *Relación alma-cuerpo.*

3.1. El alma en sí misma considerada. De las pruebas sobre la inmortalidad se desprenden dos características fundamentales: *a*), que el alma se relaciona y pertenece al mundo de las Ideas, y *b*), que el alma se asemeja a lo divino.

a) Como la Idea, el alma es simple, uniforme, inmutable, invisible.
b) El mundo suprasensible es, en consecuencia, el lugar natural del alma.
c) En tanto que se asemeja a lo divino, el alma es inteligencia pura, destinada

3.2. El cuerpo, por el contrario, está sujeto al devenir y a la muerte. De ello se siguen las siguientes características: *a*), que el cuerpo pertenece al mundo sensible, y *b*), que el cuerpo se asemeja a lo mortal.

a) Como realidad sensible, el cuerpo es compuesto, multiforme, mudable y visible.

b) Por su condición de mortal, el cuerpo carece de automovimiento, su destino es el disolverse con la muerte y el estar sometida por la parte directora e inmortal.

—Considera ahora, Cebes —prosiguió—, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja el cuerpo, ¿Podemos decir contra esto otra cosa para demostrar que no es así? —No podemos. —Y entonces, ¿qué? Estando así las cosas, ¿no le corresponde al cuerpo el disolverse prontamente y al alma, por el contrario el ser completamente indisoluble, o el aproximarse a ese estado? – ¡Cómo no!' (FEDÓN, 79, *e*.)

3.3. De la unión alma-cuerpo.

a) El alma, antes de su unión con el cuerpo, existía en el mundo suprasensible y convivía con las Ideas.

«El lugar supraceleste... es, pues, así: la realidad que verdaderamente es sin color, sin forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por la inteligencia, piloto del alma, ocupa este lugar.' (FEDRO, 247, *s*.)

b) Platón representa el alma mediante el mito del carro alado:

'Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas... el conductor guía una pareja de caballos; después, de los caballos, el uno es hermoso, bueno y constituido de elementos de la misma índole; el otro está constituido de elementos contrarios y es él mismo contrario.' (FEDRO, 245, *c*.)

c) Interpretación del mito.

1. El alma consta de tres partes: la inteligencia, el valor y el apetito o deseo.

'Al principio de este mito dividimos toda alma en tres partes; a dos de ellas dimos forma de caballo, y a la tercera, de auriga.' (FEDRO, 253, *e*.)

2. El auriga representa el alma racional:

'La realidad que verdaderamente es... solo puede ser contemplada por la inteligencia, piloto del alma.' (FEDRO, 247, *a*.)

3. El valor y la voluntad están simbolizados por el caballo hermoso y bueno:

'Amante de la gloria con moderación y de la opinión verdadera, ...se deja conducir por una orden simplemente.' (FEDRO, 253, *e*.)

4. El deseo está representado por el caballo contrahecho y sanguíneo.

'Compañero del exceso y de la soberbia... obedece a duras penas a un látigo con pinchos.' (FEDRO, 253, *e*.)

d) El origen del hombre, su nacimiento, es interpretado como una caída cuando el alma, arrastrada por el deseo, se precipita en el mundo corpóreo. S rata d u [illegible] antinatural y violenta.

'El caballo que tiene mala constitución es pesado e inclina hacia la tierra y fatiga al auriga.' (FEDRO, 247, *a*.)

e) El alma una vez unida con el cuerpo, cuando intenta realizar sus operaciones se siente turbada y obstaculizada por el cuerpo:

...el alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo (pues es valerse del cuerpo como instrumento al considerar algo mediante un sentido), es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado.' (FEDÓN, 79, *c*.)

f) El alma se halla atada al cuerpo como si de una prisión se tratara.

'Conocen, en efecto, los deseosos de saber que cuando la filosofía se hace cargo del alma, ésta se encuentra sencillamente atada y ligada al cuerpo, y obligada a considerar las realidades a través de él, como a través de una prisión.' (FEDÓN, 82, *d*.)

g) La tarea del filósofo consiste en la separación del alma y del cuerpo, pues el alma sólo podrá contemplar la verdadera realidad una vez desembarazada del cuerpo. He aquí la aspiración suma y propia de los amantes de la sabiduría.

'Pero el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante y propia tan solo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo.' (FEDÓN, 67, *c*.)

4. *De la purificación del alma o de su separación del cuerpo.*

4.1. Consecuencia de la unión del alma con el cuerpo.

a) Del contacto con el cuerpo, el alma, en parte, se divide y corporaliza. La parte que razona es el principio superior y racional, y la parte que desea es inferior e irracional:

'Se trata aquí de dos cosas diferentes, una de las cuales, que es la parte que razona, es el principio racional del alma, y la otra, aquello con lo que se desea, se siente hambre y sed. Este último principio absorbe los demás apetitos y todo lo irracional y concupiscible.' (*Rep.*, 438, *c*.)

b) La parte racional y la irracional son dos principios distintos y antagónicos:

'Está claro que un mismo ser no querrá hacer o sufrir al mismo tiempo y con respecto a lo mismo cosas contrarias.' (*Rep.*, 436, *c*.)

Esto es evidente, pues, sabemos por experiencia que muchas veces cuando deseamos algo (p. ej., tenemos sed), cierta fuerza nos impide a satisfacer tal deseo:

'¿Es que no hay en el alma de estas personas algo que las impulsa a beber y algo que las retiene? ...—Eso me parece a mí... —no sin razón —dije yo— hemos de estimar que se trata aquí de dos cosas diferentes.' (*Rep.*, 439, *c*.)

c) La parte irracional a su vez, se subdivide en dos principios: el irascible y el concupiscible. La cólera y la irritación honesta se alía con la razón y la ayuda al sometimiento del seseo:

'—¿Y no observamos igualmente... en muchas otras ocasiones, cuando nuestros deseos se rebelan contra la razón, que nos irritamos contra nosotros mismos y contra el apetito que priva en nuestro interior, y que, como en una lucha partidista de dos enemigos, la cólera se alía entonces con la razón?' (*Rep.*, 440, *e*.)

d) Paralelismo individuo-Estado. Puesto que el Estado es una imagen macroscópica del hombre, se puede establecer una correspondencia entre las partes del alma y la división en clases de la sociedad política.

'Por tanto... hemos llegado a poner de manifiesto que en el ma de cada uno de nosostros se encuentran los mismos principios, y el mismo número que en la ciudad.' (*Rep.*, 440, *e*.)

4.2. Necesidad de la purificación.

a) El destino del alma es la contemplación de lo que es en sí.

—En cuanto a la parte que conoce, resultan claro para todos que tiende siempre y por completo a conocer la verdad.' (*Rep.*, 580, *e*.)

b) Pero no es posible adquirir el saber y contemplar la verdad en su puridad mientras estemos unidos al cuerpo:

'Porque su puridad mientras estemos unidos al cuerpo:

'Porque mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y decimos que lo que deseamos es la verdad.' (FEDÓN, 66, *a*.)

c) Puesto que el cuerpo no permite entrar en posesión de la verdad, el alma, para adherirse a lo estable y permanente, debe abandonar lo transitorio, que se consigue mediante la purificación:

'¿Y la purificación no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo, el separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo y viviendo en lo posible, tanto en el presente como en el después, sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura? —Así es, en efecto.' (FEDÓN, 67, *c*.)

4.3. Fases del ascenso.

a) Las etapas del proceso ascético aparecen descritas en el mito de la caverna:

'Toda esta imagen debe ponerse en relación con lo dicho anteriormente; por ejemplo, la realidad que la vista nos proporciona con la morada de los prisioneros, y esa luz del fuego de que se habla con el poder del sol. No te equivocarás si comparas esa subida al mundo de arriba y la contemplación de las cosas que en él hay, con la ascensión del alma hasta la región de lo inteligible.' (*Rep.*, 517, *b*.)

b) El proceso ascético es interpretado en términos de dialéctica. La dialéctica, entendida como método, comporta dos momentos: la renuncia de los sentidos y la contemplación intuitiva de la verdad.

'El que se dedica a la dialéctica, renunciando en absoluto al uso de los sentidos, se eleva, sólo mediante la razón, hasta la esencia de las cosas.' (*Rep.*, 533, *a*.)

PLATÓN

TEXTO 1:

La ascética platónica: la purificación, único camino para alcanzar la verdad

«—¿Y qué ha de decirse de lo siguiente, Simmias: afirmamos que es algo lo justo en sí o lo negamos?

—Lo afirmamos, sin duda, ¡por Zeus!

—¿Y que, asimismo: lo bello es algo y lo bueno también?

—¡Cómo no!

—Pues bien: ¿has visto ya con tus ojos en alguna ocasión alguna de tales cosas?

—Nunca—respondió Simmias.

—¿Las percibiste, acaso, con algún otro de los sentidos del cuerpo? Y estoy hablando de todo; por ejemplo, del tamaño, la salud, la fuerza; en una palabra: de la realidad de todas las demás cosas, es decir, de lo que cada una de ellas es. ¿Es, acaso, por medio del cuerpo como se contempla lo más verdadero de ellas, u ocurre, por el contrario, que aquel de nosotros que se prepara con el mayor rigor a reflexionar sobre la cosa en sí misma, que es objeto de su consideración, es el que puede llegar más cerca de conocer cada cosa?

—Así es, en efecto.

—¿Y no haría esto de la manera más pura aquel que fuera a cada cosa tan solo con el mero pensamiento, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que, empleando el mero pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentara dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado en todo lo posible de los ojos, de los oídos y, por decirlo así, de todo el cuerpo, convencido de que este perturba el alma y no le permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría, cuando tiene comercio con ella? ¿Acaso no es este, ¡oh Simmias!, quien alcanzará la realidad, si es que la ha alcanzado alguno?

—Es una verdad grandísima lo que dices, Sócrates—replicó Simmias.

—Pues bien—continuó Sócrates—: después de todas estas consideraciones, por necesidad se forma en los que son genuinamente filósofos una creencia tal, que les hace decirse mutuamente algo así como esto: «Tal vez haya una especie de sendero que nos lleve a término [juntamente con el razonamiento en la investigación], porque mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y decimos que lo que deseamos es la verdad. En efecto, son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí que por todas estas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía. Y lo peor de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, inesperadamente se presenta en todas partes en nuestras investigaciones y nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad. Por el contrario, nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez, hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan solo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan solo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida. En efecto, si no es posible conocer nada de una manera pura juntamente con el cuerpo, una de dos: o es de todo punto imposible adquirir el saber, o solo es posible cuando hayamos muerto, pues entonces cuando el alma queda sola en sí misma, separada del cuerpo, y no antes. Y mientras estemos en vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre gentes semejantes a nosotros y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro; y esto tal vez sea lo verdadero. Pues al que no es puro es de temer que esté vedado el alcanzar lo puro.» He aquí, ¡oh Simmias!, lo que necesariamente pensarán y se dirán unos a otros todos los que son amantes del aprender en el recto sentido de la palabra. ¿No te parece a tí así?

—Enteramente, Sócrates.

—Así, pues, compañero—dijo Sócrates—, si esto es verdad, hay una gran esperanza de que, una vez llegado a donde me encamino, se adquirirá plenamente allí, más que en ninguna otra parte, aquello por lo que tanto nos hemos afanado en nuestra vida pasada; de suerte que el viaje que ahora se me ha ordenado se presenta unido a una buena esperanza tanto para mí como para cualquier otro hombre que estime que tiene su pensamiento preparado y, por decirlo así, purificado.

—Exacto—respondió Simmias.

—¿Y la purificación no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo, el separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo y viviendo en lo posible, tanto en el presente como en el después, sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura?

Así es, en efecto—dijo.

¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo?

Sin duda alguna—respondió Simmias.

Pero el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante y propia tan solo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo. ¿Sí o no?

—Así parece.» (PLATÓN, *Fedón*, 64 a-67 a.

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'lo justo en sí', 'la cosa en si misma', 'verdad', 'sabiduría', 'alma', 'cuerpo', 'imágenes', 'purificación', 'sentido', 'pensamiento'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Aquel de nosotros que se prepara con el mayor rigor a reflexionar la cosa en sí misma, que es objeto de su consideración, es el que puede llegar más de cerca de conocer cada cosa.'
3.2. 'Este (el cuerpo) perturba el alma y no le permite entrar en la posesión de la verdad.'
3.3. 'Mientras tengamos cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos.'
3.4. 'Decimos que lo que deseamos es la verdad.'
3.5. 'Tendremos aquello que deseamos... una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida.'
3.6. '¿Y la purificación no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo, el separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma?'

4. *Análisis formal del texto.*

4.1. ¿Cuál es el punto de partida de la argumentación?
4.2. ¿Qué hechos propone Platón para mostrar que el cuerpo es un obstáculo en orden al conocimiento de la verdad?
4.3. ¿Cuáles son las alternativas del dilema en torno a la posibilidad de adquirir el saber?
4.4. Si es posible alcanzar la verdad y la sabiduría, ¿cuál de las dos alternativas es la válida según Platón?
4.5. ¿Qué significados posee el término 'muerte' en el texto?
4.6. ¿A qué conclusión llega Platón en esta demostración?
4.7. ¿Qué esquema de inferencia utiliza Platón en la prueba?

5. *Comprensión del texto.*

5.1. ¿En qué difiere lo que es en sí de lo múltiple?
5.2. ¿Cuáles son las características del conocimiento sensible e intelectual? Justifica la respuesta basándote en el texto.
5.3. ¿Por qué los sentidos son fuente de error y falsedad?
5.4. ¿Cuál es el significado de 'alma mezclada con semejante mal? ¿En qué sentido el cuerpo es un mal para el alma?
5.5. ¿Cuál es el destino natural del alma humana?
5.6. ¿Qué paralelismo establece Platón entre verdad y felicidad? ¿Por qué?
5.7. ¿Acaso es posible alcanzar la verdad en esta vida? ¿Cómo?
5.8. ¿Acaso la purificación es un simple método de investigación o también un proceso ascético?
5.9. Cita las fases o momentos que comporta la purificación.
5.10. Explica el significado de la expresión: 'los que filosofan en el recto sentido de

TEXTO 2:

Demostración de la inmortalidad del alma

1. *Prueba basada en la concepción del alma como principio de vida y de movimiento.*

«Es preciso, pues, en primer término, comprender la verdad sobre la naturaleza del alma, tanto divina como humana, viendo sus afecciones y operaciones. El principio de la demostración es el siguiente: toda alma es inmortal, pues aquello que se mueve a sí mismo es inmortal, mientras que lo que mueve a otro y es movido por otro, al tener un fin de su movimiento tiene también un fin de su vida. Por consiguiente, sólo lo que se mueve a sí mismo, en cuanto no se abandona a sí mismo, jamás cesa de moverse, y además es fuente y principio de movimiento para todo lo demás que se mueve. Ahora bien: el principio es ingénito, porque necesariamente del principio se engendra todo lo que llega a ser, pero él mismo no se engendra de nada, pues si el principio se engendrara de algo no sería ya un principio. Por otra parte, puesto que es ingénito, necesariamente será también imperecedero, porque si el principio pereciera ni él mismo nacería de nada ni ninguna otra cosa nacería de él, ya que todo debe nacer del principio. Así, pues, es principio del movimiento aquello que se mueve a sí mismo, y esto no puede ni perecer ni llegar a ser, o todo el cielo y toda generación, viniéndose abajo, se detendrían y jamás volverían a tener un punto de partida que, poniéndolos en movimiento, los hiciera llegar a ser.

Una vez puesta de manifiesto la inmortalidad de lo que se mueve a sí mismo, nadie tendrá reparo en decir que en esto consiste la esencia del alma y su misma noción. Todo cuerpo, en efecto, que recibe de fuera su movimiento es inanimado, mientras que el que lo tiene dentro y lo recibe de sí mismo es animado, porque es esta la naturaleza del alma. Y si esto es así, si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente será el alma ingénita e inmortal.»

2. *Prueba basada en la teoría de la reminiscencia.*

a) Exposición ejemplificada de la teoría de la reminiscencia según la cual conocer es recordar.

«—Ahora bien: cuando se ve algo y se piensa: «Esto que estoy viendo yo ahora quiere ser tal y como es cualquier otro ser, pero le falta algo y no puede ser tal y como es dicho ser, sino que es inferior», ¿no reconocemos que es necesario que quien haya tenido este pensamiento se encontrara previamente en el conocimiento de aquello a que dice que esto otro se asemeja, pero que le falta algo para la similitud completa?

Necesario es reconocerlo.

—¿Qué respondes entonces? ¿Nos ocurre o no lo mismo con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

Lo mismo enteramente.

Luego es necesario que nosotros hayamos conocido previamente lo igual con anterioridad al momento en que, al ver por primera vez las cosas iguales, pensamos que todas ellas tienden a ser como es lo igual, pero les falta algo para serlo.

Así es.

Pero también convenimos que ni lo hemos pensado, ni es posible pensarlo por causa alguna que no sea el ver, el tocar o cualquier otra percepción; que lo mismo digo de todas ellas.

—En efecto, Sócrates, pues su caso es el mismo, al menos respecto de lo que pretende demostrar el razonamiento.

—Pues bien: a juzgar por las percepciones, se debe pensar que todas las cosas iguales que ellas nos presentan aspiran a lo que es igual, pero son diferentes a esto. ¿Es así como lo decimos?

Es así.

—Luego antes que nosotros empezáramos a ver, a oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hubiéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de lo que es lo igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las igualdades que nos muestran las percepciones en las cosas, y pensar, al referirlas, que todas ellas se esfuerzan por ser de la misma índole que aquello, pero son, sin embargo, inferiores.

—Necesario es, Sócrates, según lo dicho anteriormente.

—Y al instante de nacer, ¿no veíamos ya y oíamos y teníamos las restantes percepciones?

—Efectivamente.

—¿No fue preciso, decimos, tener ya adquirido con anterioridad a estas percepciones el conocimiento de lo igual?

—Sí.

—En ese caso, según parece, por necesidad lo teníamos adquirido antes de nacer.

—Eso parece.

—Pues bien: si lo adquirimos antes de nacer y nacimos con él, ¿no sabíamos ya antes de nacer e inmediatamente después de nacer, no solo lo que es igual en sí, sino también lo mayor, lo menor y todas las demás cosas de este tipo? Pues nuestro razonamiento no versa más sobre lo igual en sí, que sobre lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo, lo santo, o sobre todas aquellas cosas que, como digo, sellamos con el rótulo de «lo que es en sí», tanto en las preguntas que planteamos como en las respuestas que damos. De suerte que es necesario que hayamos adquirido antes de nacer los conocimientos de todas estas cosas.

—Así es.

—Y si, tras haberlas adquirido, no las olvidáramos cada vez, siempre naceríamos con ese saber y siempre lo conservaríamos a lo largo de la vida. Pues, en efecto, el saber estriba en adquirir el conocimiento de algo y en conservarlo sin perderlo. Y, por el contrario, Simmias, ¿no llamamos olvido a la pérdida de un conocimiento?

—Sin duda alguna, Sócrates—respondió.

—Pero si, como creo, tras haberlo adquirido antes de nacer, lo perdimos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello de nuestros sentidos, recuperamos los conocimientos que tuvimos antaño, ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro? Y si a este proceso lo denominamos recordar, ¿no le daríamos el nombre exacto?

—Completamente.

—Al menos, en efecto, se ha mostrado que es posible, cuando se percibe algo, se ve, se oye o se *experimenta otra sensación* cualquiera, el pensar, gracias a la cosa percibida, en otra que se tenía olvidada y a la que aquella se aproximaba bien por su diferencia o bien por su semejanza. Así que, como digo, una de dos: o nacemos con el conocimiento de aquellas cosas y lo mantenemos todos a lo largo de nuestra vida, o los que decimos que aprenden después no hacen más que recordar, y el aprender en tal caso es recuerdo.

—Así es, efectivamente, Sócrates.

—Entonces, Simmias, ¿cuál de las dos cosas escoges? ¿Nacemos nosotros en posesión del conocimiento, o recordamos posteriormente aquello cuyo conocimiento habíamos adquirido con anterioridad?

—No puedo, Sócrates, en este momento escoger.

—Y qué, ¿puedes tomar partido en esto otro y decir cuál es tu opinión sobre ello? Un hombre en posesión de un conocimiento, ¿podría dar razón de lo que conoce, o no?

—Eso es de estricta necesidad, Sócrates—respondió.

—¿Y te parece también que todos pueden dar razón de esas cosas de las que hablábamos hace un momento?

—Tal sería mi deseo, ciertamente—replicó Simmias—; pero, por el contrario, mucho me temo que mañana a estas horas ya no haya ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.

—Luego, ¿es que no crees, Simmias—preguntó Sócrates—, que todos tengan un conocimiento de ellas.

—En absoluto.

—¿Recuerdan, entonces, lo que en su día aprendieron?

—Necesariamente.

—¿Cuándo adquirieron nuestras almas el conocimiento de estas cosas? Pues, evidentemente, no ha sido después de haber tomado nosotros forma humana.

—No, sin duda alguna.

—Luego fue anteriormente.

—Sí.

—En tal caso, Simmias, existen también las almas antes de estar en forma humana, separadas de los cuerpos, y tenían inteligencia».

b) Mediante la teoría de la reminiscencia se demuestra la existencia del alma antes de nacer nosotros, nos falta probar su inmortalidad. La segunda parte de la demostración se basa en la teoría del origen de los contrarios, supuesto previo en orden a la argumentación de la inmortalidad.

—Es extraordinaria, Sócrates, la impresión que tengo—dijo Simmias—de que hay la misma necesidad. Y el razonamiento arriba a buen puerto, a saber: que nuestras almas existen antes de nacer nosotros, del mismo modo que la realidad de la que acabas de hablar. Pues nada tengo por tan evidente como el que lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole de que hace un momento hablabas tienen existencia en grado sumo; y, en mi opinión, al menos, la demostración queda hecha de un modo satisfactorio.

—Y en la de Cebes, ¿qué?—replicó Sócrates—. *Pues es preciso convencer* también a Cebes.

—Lo mismo—dijo Simmias—, según creo. Y eso que es el hombre más reacio a dejarse convencer por los razonamientos. Sin embargo, creo que ha quedado plenamente convencido de que antes de nacer nosotros existía nuestra alma. Con todo, la cuestión de si una vez que hayamos muerto continuará existiendo, tampoco me parece a mí, Sócrates—agregó—, que se haya demostrado. Antes bien, estimo que aún sigue en pie la objeción que hizo Cebes hace un rato, el temor del vulgo de que al morir el hombre se disuelva el alma y sea para ella este momento el fin de su existencia. Pues ¿qué es lo que impide que nazca, se constituya y exista en cualquier otra parte, incluso antes de llegar al cuerpo humano, pero en el momento en que haya llegado a este y se haya separado de él termine también su existencia y encuentre su destrucción?

—Dices bien, Simmias—repuso Cebes—. Es evidente que se ha demostrado algo así como la mitad de lo que es menester demostrar: que antes de nacer nosotros existía nuestra alma, pero es preciso añadir la demostración de que una vez que hayamos muerto existirá exactamente igual que antes de nuestro nacimiento, si es que la demostración ha de quedar completa.

—La demostración, ¡oh Simmias y Cebes!—dijo Sócrates—, queda hecha ya en este momento si queréis combinar en uno solo este argumento con el que, con anterioridad a este, admitimos aquel de que todo lo que tiene vida nace de lo que está muerto. En efecto, si el alma existe previamente y es necesario que, cuando llegue a la vida y nazca, no nazca de otra cosa que de la muerte y del estado de muerte, ¿cómo no va a ser también necesario que exista una vez que muera, puesto que tiene que nacer de nuevo? Queda demostrado, pues, lo que decís desde este momento incluso. No obstante, me parece que tanto tú como Simmias discutiríais con gusto esta cuestión con mayor detenimiento, y que teméis, como los niños, que sea verdad que el viento disipe el alma y la disuelva con su soplo mientras está saliendo del cuerpo, en especial cuando se muere no en un momento de calma, sino en un gran vendaval.»

3. *Prueba basada en la indisolubilidad de lo simple.*

«—Pasemos pues—prosiguió—a lo tratado en el argumento anterior. La realidad en sí, de cuyo ser damos razón en nuestras preguntas y respuestas, ¿se presenta siempre del mismo modo y en distinto estado, o cada vez de manera distinta? Lo igual en sí, lo bello en sí, la realidad en sí, cada cosa, su esencia, ¿admite un cambio cualquiera? ¿O constantemente cada una de esas realidades que tienen en sí y con respecto a sí misma una única forma, siempre se presenta en idéntico modo y en idéntico estado, y nunca, en ningún momento y de ningún modo, admite cambio alguno?

—Necesario es, Sócrates—respondió Cebes—, que se presente en idéntico modo y en idéntico estado.

—¿Y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantos o demás cosas, cualesquiera que sean, que tienen esa cualidad, o que con iguales, o con todas aquellas, en suma, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en idéntico estado, o todo lo contrario que aquéllas, no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas, ni entre sí?

—Así ocurre con estas cosas—respondió Cebes—: jamás se presentan del mismo modo.

—Y a estas últimas cosas, ¿no se las puede tocar y ver y percibir con los demás sentidos, mientras que a las que siempre se encuentran en el mismo estado es imposible aprehenderlas con otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles y no se las puede percibir con la vista?

—Completamente cierto es lo que dices—respondió Cebes.

—¿Quieres que admitamos—prosiguió Sócrates—dos especies de realidades, una visible y la otra invisible?

—Admitámoslo.

—¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?

—Admitamos también esto—respondió Cebes.

—Sigamos, pues—prosiguió—: ¿hay una parte de nosotros que es el cuerpo y otra que es el alma?

—Imposible sostener otra cosa.

—¿Y a cuál de esas dos especies diríamos que es más similar y más afín el cuerpo?

—Claro es para todos que a la visible—respondió.

—Qué, ¿y el alma? ¿Es algo visible o invisible?

—Los hombres, al menos, Sócrates, no la pueden ver.

—Pero nosotros hablábamos de lo que es visible y de lo que no lo es para la naturaleza del hombre. ¿O con respecto a qué otra naturaleza crees que hablamos?

—Con respecto a la de los hombres.

—¿Qué decimos, pues, del alma? ¿Es algo que se puede ver o que no se puede ver?

—Que no se puede ver.

—¿Invisible entonces?

—Sí.

—Luego el alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible, y este, a su vez, más semejante que aquella a lo visible.

—De toda necesidad, Sócrates.

—¿Y no decíamos también hace un momento que el alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo, bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido (pues es valerse del cuerpo como instrumento el considerar algo mediante un sentido), es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de esta índole?

—En efecto.

—¿Y no agregábamos que, por el contrario, cuando reflexiona a solas consigo misma allá se va, a lo que es puro, existe siempre, es inmortal y siempre se presenta del mismo modo? ¿Y que, como si fuera por afinidad, reúnese con ello siempre que queda a solas consigo misma y le es posible, y cesa su extravío y siempre queda igual y en el mismo estado con relación a esas realidades, puesto que ha entrado en contacto con objetos que, asimismo, son idénticos e inmutables? ¿Y que esta experiencia del alma se llama pensamiento?

—Enteramente está bien y de acuerdo con la verdad lo que dices, ¡oh Sócrates!—repuso.

—Así, pues, ¿a cuál de esas dos especies, según lo dicho anteriormente y lo dicho ahora, te parece que es el alma más semejante y más afín?

—Mi parecer, Sócrates—respondió Cebes—, es que todos, incluso los más torpes para aprender, reconocerían, de acuerdo con este método, que el alma es por entero y en todo más semejante a lo que siempre se presenta de la misma manera que a lo que no.

—Y el cuerpo, ¿qué?

—Se asemeja más a la otra especie.

—Considera ahora la cuestión teniendo en cuenta el que, una vez se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a este el servir y el ser mandado, y a aquella, en cambio, el mandar y el ser su dueña. Según esto también, ¿cuál de estas dos atribuciones te parece más semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir, y lo mortal para ser mandado y servir?

—Tal es, al menos, mi parecer.

—Pues bien: ¿a cuál de los dos semeja el alma?

—Evidente es, Sócrates, que el alma semeja a lo divino y el cuerpo a lo mortal.

—Considera ahora, Cebes—prosiguió—, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligente, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo. ¿Podemos decir contra esto otra cosa para demostrar que no es así?

– Y entonces, ¿qué? Estando así las cosas, ¿no le corresponde al cuerpo el disolverse prontamente y al alma, por el contrario el ser completamente indisoluble, o el aproximarse a ese estado?
– ¡Cómo no!»

4. *Prueba basada en el imperativo ético.*

«– Pues bien, amigos– prosiguió Sócrates –: justo es pensar también en que, si el alma es inmortal, requiere cuidado no en atención a ese tiempo que transcurre lo que llamamos vida, sino en atención a todo el tiempo. Y ahora sí que el peligro tiene las trazas de ser terrible, si alguien se descuidara de ella. Pues si la muerte fuera la liberación de todo, sería una gran suerte para los malos cuando mueren el liberarse a la vez del cuerpo y de su propia maldad juntamente con el alma. Pero desde el momento en que se muestra inmortal, no le queda otra salvación y escape de males que el hacerse lo mejor y más sensata posible. Pues vase el alma al Hades sin llevar consigo otro equipaje que su educación y crianza, cosas que, según se dice, son las que más ayudan o dañan al finado, desde el comienzo mismo de su viaje hacia allá. Y he aquí lo que se cuenta: a cada cual, una vez muerto, le intenta llevar su propio genio, el mismo que le había tocado en vida, a cierto lugar, donde los que allí han sido reunidos han de someterse a juicio, para emprender después la marcha al Hades en compañía del guía a quien está encomendado el conducir allá a los que llegan de aquí. Y tras de haber obtenido allí lo que debían obtener y cuando han permanecido en el Hades el tiempo debido, de nuevo otro guía les conduce aquí, una vez transcurridos muchos y largos períodos de tiempo. Y no es ciertamente el camino, como dice el *Telefo*, de Esquilo. Afirma este que es simple el camino que conduce al Hades; pero el tal camino no se me muestra a *mí* ni simple, ni único, que en tal caso no habría necesidad de guías, pues no lo erraría nadie en ninguna dirección, por no haber más que uno. Antes bien, parece que tiene bifurcaciones y encrucijadas en gran número. Y lo digo tomando como indicios los sacrificios y los cultos de aquí. Así, pues, el alma comedida y sensata le sigue y no desconoce su presente situación, mientras que la que tiene un vehemente apego hacia el cuerpo, como dije anteriormente, y por mucho tiempo ha sentido impulsos hacia este y el lugar visible, tras mucho resistirse y sufrir, a duras penas y a la fuerza se deja conducir por el genio a quien se le ha encomendado esto. Y una vez que llega a donde están las demás, el alma impura y que ha cometido un crimen tal como un homicidio injusto, u otros delitos de este tipo, que son hermanos de estos y obra de almas hermanas, a esa la rehúye todo el mundo y se aparta de ella, y nadie quiere ser ni su compañero de camino ni su guía, sino que anda errante, sumida en la mayor indigencia hasta que pasa cierto tiempo, transcurrido el cual es llevada por la necesidad a la residencia que le corresponde. Y, al contrario, el alma que ha pasado su vida pura y comedidamente alcanza como sus compañeros de viaje y guías a los dioses, y habita en el lugar que merece. Y tiene la tierra muchos lugares maravillosos, y no es, ni en su forma ni en su tamaño, tal y como piensan los que están acostumbrados a hablar sobre ella, según me ha convencido alguien.» (PLATÓN, *Fedro*, (245, *c*) y *Fedón* (72, *e*-79, *e*).

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'inmortal', 'afecciones y operaciones', 'lo que se mueve a sí mismo', 'ingénito', 'imperecedero', 'principio', 'generación', 'alma', 'cuerpo', 'percepción', 'lo que es en sí', 'olvido', 'recordar', 'lo que siempre se encuentra en el mismo estado', 'inteligible', 'uniforme', 'indisoluble', 'identidad consigo mismo', 'saber'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Aquello que se mueve a sí mismo es inmortal'.
3.2. 'Lo que mueve a otro y es movido por otro, al tener un fin de su movimiento tiene también un fin de su vida.'
3.3. 'Necesariamente del principio se engendra todo lo que llega a ser, pero él mismo no se engendra de nada, pues si el principio se engendrara de algo no sería ya un principio.'

3.4. 'Lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole... tienen existencia en grado sumo.'
3.5. 'Lo igual en sí, lo bello en sí, la realidad en sí, cada cosa, su esencia... necesario es... que se presente en idéntico modo y en idéntico estado.'
3.6. 'Las que siempre se encuentran en el mismo estado es imposible aprehenderlas con otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles.'
3.7. 'El alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible, y éste, a su vez, más semejante que aquella a lo visible.'
3.8. 'El alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo... es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado y se extravía.'
3.9. 'Es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que se asemeja más el cuerpo.'
3.10. 'Si la muerte fuera la liberación de todo, sería una gran suerte para los malos cuando mueren el liberarse a la vez del cuerpo y de su propia maldad juntamente con el alma.'

4. *Análisis formal de los textos.*

4.1. En la primera demostración o prueba cosmológica aparece un principio metafísico, enúncialo y explica el carácter universal del mismo.
4.2. Cita las premisas y la conclusión del argumento cosmológico.
4.3. En la segunda prueba, basada en el conocimiento, aparecen dos tipos de conocimiento, explica la naturaleza y el objeto de ambos.
4.4. ¿Cuál es la conclusión de la segunda prueba? Cita el supuesto inicial. ¿Cuál es el sentido de la disyunción que aparece en una de sus premisas?
4.5. En la prueba ontológica, basada en la indisolubilidad de lo simple, se establece una correspondencia entre lo invisible, lo inmutable y lo indisoluble. Explica cuál es el fundamento real de dicha correspondencia o correlación.
4.6. ¿Cuáles son las premisas y la conclusión de la prueba ontológica?
4.7. En la última prueba de carácter ético aparece una reducción al absurdo, a nivel ético. ¿Por qué es un absurdo la negación de la inmortalidad del alma?

5. *Comprensión del texto.*

5.1. ¿Acaso es propio de todo el ser ingénito?
5.2. El principio 'todo lo que se mueve a sí mismo es inmortal', ¿es lógico u ontológico?
5.3. ¿En qué difieren el principio lógico del real?
5.4. ¿Por qué razón lo ingénito es al mismo tiempo imperecedero?
5.5. ¿Cuáles son las consecuencias que pueden inferirse de la aceptación de un principio perecedero? Justifica la respuesta basándote en el texto.
5.6. ¿Cómo formula Platón el principio de la causalidad contingente?
5.7. Explica el sentido del término movimiento que aparece en el texto. ¿Cuál es la relación entre moverse y engendrar? ¿Acaso todo ser que se mueve es un ser engendrado?
5.8. ¿En qué consiste la diferencia entre ser inerte y ser vivo? ¿Por qué el alma es principio de vida?
5.9. Explica la teoría de la reminiscencia. ¿Acaso la reminiscencia se puede reducir a un simple innatismo gnoseológico?
5.10. Supuesto que todo conocer es un simple recordar, explica qué tipo de 'asociación' supone la teoría de la reminiscencia.
5.11. ¿Acaso la teoría de la reminiscencia es una prueba de la inmortalidad del alma?

5.12. ¿Por qué todo contrario se origina de su opuesto?
5.13. Si el alma, antes de su unión con el cuerpo, ya existía, ¿que significa 'cuando llega a la vida y nace, nace de la muerte'? ¿Acaso lo inmortal puede nacer? ¿Cuál es el sentido de nacer en el texto?
5.14. Mediante la teoría del origen de los contrarios ¿se puede llegar a un proceso al infinito? ¿Se trata de una prueba convincente?
5.15. ¿Cuáles son las dos realidades de que habla Platón en la prueba de la indisolubilidad de lo simple?
5.16. ¿Por qué el alma pertenece al mundo de lo inteligible?
5.17. Cita las características del mundo inteligible y del sensible basándote en el texto.
5.18. ¿Por qué el cumplimiento de la ética exige una nueva vida, la vida inmortal?
5.19. ¿En qué consiste la escatología platónica?
5.20. ¿Cuál es el camino de salvación propuesto por Platón en los textos?

TEXTO 3:

El mito del carro alado

1. *Exposición del mito en el que se representa el alma como realidad compuesta en su existencia suprasensible.*

«Sobre su inmortalidad, pues, basta con lo dicho. Acerca de su idea debe decirse lo siguiente: descubrir cómo es el alma sería cosa de una investigación en todos los sentidos y totalmente divina, además de larga; pero decir a qué es semejante puede ser el objeto de una investigación humana más breve: procedamos, por consiguiente, así. Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas. Los caballos y aurigas de los dioses son todos ellos buenos y constituidos de buenos elementos; los de los demás están mezclados. En primer lugar, tratándose de *nosotros*, el *conductor guía una pareja* de caballos; después, de los caballos, el uno es hermoso, bueno y constituido de elementos de la misma índole; el otro es constituido de elementos contrarios y es él mismo contrario. En consecuencia, en nosotros resulta necesariamente dura y difícil la conducción.

Hemos de intentar ahora decir cómo el ser viviente ha venido a llamarse 'mortal' e 'inmortal'. Toda alma está al cuidado de lo que es inanimado, y recorre todo el cielo, revistiendo unas veces una forma y otras otra. Y así, cuando es perfecta y alada vuela por las alturas y administra todo el mundo; en cambio, la que ha perdido las alas es arrastrada hasta que se apodera de algo sólido donde se establece tomando un cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo a causa de la fuerza de aquella, y este todo, alma y cuerpo unidos, se llama ser viviente y tiene el sobrenombre de mortal. En cuanto al inmortal, no hay ningún razonamiento que nos permita explicarlo racionalmente; pero, no habiéndola visto ni comprendido de un modo suficiente, nos forjamos de la divinidad una idea representándonosla como un ser viviente inmortal, con alma y cuerpo naturalmente unidos por toda la eternidad. Esto, sin embargo, que sea y se exponga como agrade a la divinidad.»

2. *La caída del 'auriga', motivada por la desobediencia del corcel indócil.*

«*La fuerza del ala consiste*, naturalmente, en llevar hacia arriba lo pesado, elevándose por donde habita la raza de los dioses, y así es, en cierto modo, de todo lo relacionado con el cuerpo, lo que en más alto grado participa de lo divino. Ahora bien: lo divino es hermoso, sabio, bueno, y todo lo que es de esta índole; esto es, pues, lo que más alimenta y hace crecer las alas; en cambio lo vergonzoso, lo malo, y todas las demás cosas contrarias a aquellas, las consume y las hace perecer. Pues bien: el gran jefe del cielo, Zeus, dirigiendo su carro alado, marcha el primero, ordenándolo todo y cuidándolo. Le sigue un ejército de dioses y demonios ordenado en once divisiones, pues Hestia queda en la casa de los dioses, sola. Todos los demás clasificados en el número de los doce y considerados como dioses directores van al frente de la fila que a cada uno ha sido asignada.

muchos en verdad, y beatíficos, los espectáculos que ofrecen las rutas del interior del cielo que la raza de los bienaventurados recorre llevando a cabo cada uno su propia misión, y los sigue el que persevera en el querer y en el poder, pues la Envidia está fuera del coro de los dioses. Ahora bien: siempre que van al banquete y al festín marchan hacia las regiones escarpadas que conducen a la cima de la bóveda del cielo. Por allí, los carros de los dioses, bien equilibrados y dóciles a las riendas, marchan fácilmente, pero los otros con dificultad, pues el caballo que tiene mala constitución es pesado e inclina hacia la tierra y fatiga al auriga que no lo ha *alimentado* convenientemente.» (PLATÓN, *Fedro*, 247 *a*.)

COMENTARIO:

1. *Interpretación de los símbolos:* 'fuerza natural', 'carro', 'auriga', 'alas', 'caballos', 'la fuerza del ala', 'perder las alas', 'raza de los dioses', 'lo que más alimenta y hace crecer las alas', 'la cima de la bóveda del cielo'.

2. *Análisis semántico de los términos:* 'alma', 'mortal', 'inmortal','inanimado', 'ser viviente', 'cuerpo',.

3. *Interpretación de las siguientes alegorías:*

3.1. 'Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas.'
3.2. Los caballos y aurigas de los dioses son todos ellos buenos y constituidos de buenos elementos.'
3.3. 'De los caballos, el uno es hermoso, bueno y constituido de elementos de la misma índole; el otro está constituido de elementos contrarios y es él mismo contrario.'
3.4. 'Toda alma está al cuidado de lo que es inanimado.'
3.5. 'Cuando es perfecta y alada vuela por las alturas y administra todo el mundo.'
3.6. 'La que ha perdido las alas es arrastrada hasta que se apodera de algo sólido donde se establece tomando un cuerpo terrestre.'
3.7. 'Lo divino es hermoso, sabio y bueno... esto es lo que más alimenta y hace crecer las alas.'
3.8. 'Los carros de los dioses, bien equilibrados y dóciles a las riendas, marchan fácilmente, pero los otros con dificultad, pues el caballo que tiene mala constitución es pesado e inclina hacia la tierra y fatiga al auriga.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica cada una de las tres partes del alma.
4.2. ¿Por qué las almas, en tanto que animadas, son administradoras del mundo? Explica la relación entre la Inteligencia de Anaxágoras y las almas administradoras de Platón.
4.3. ¿Por qué causa el alma de los hombres pierde las alas? ¿Cuál es el sentido de la caída?
4.4. Explica la relación alma y cuerpo según el mito del carro alado.
4.5. ¿Cuáles son las categorías de lo divino y perfecto?
4.6. ¿Cuál es el sentido del término movimiento que se predica tanto de las almas divinas como de las humanas?
4.7. ¿Cuál es la causa por la cual cuerpos terrestres y sólidos parecen moverse a sí mismos?
4.8. ¿Acaso la concepción tripartita del alma contradice su simplicidad e indisolubilidad?

4.9. ¿Cuál es la diferencia entre las almas divinas y las humanas?
4.10. ¿Cuál es el destino y el fin de todas las almas?

PLATON, ETICA Y POLITICA

1. *La Etica de Platón es «eudemonista»:* El supremo bien del hombre es su felicidad. Todos los hombres aspiran a la felicidad.

«¿Es verdad que todos nosotros, los hombres, deseamos ser felices? Todo el mundo lo desea» (*Eutidemo*, 278, *c*.)

2. *El bien supremo del hombre* es ante todo y sobre todo una condición del alma, el recto cultivo de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida.

¿En qué consiste este bien? ¿Cuál es el objeto y dónde se encuentra y qué es capaz de hacer feliz al hombre?

Para explicar este problema se dan dos posiciones extremas y que son analizadas por Platón.

2.1. *La esencia del bien es el placer:* «Por lo tanto el vivir así te haría gustar, sin interrupción, durante tu vida entera los mayores placeres. ¿No es eso? ¿Y por qué no?

2.2. *La esencia del bien consiste en la sabiduría:* «Yo quiero saber si alguno de vosotros aceptaría el vivir con todo el entendimiento, con toda la ciencia, con toda la memoria posibles, pero sin tener ningún placer».

2.3. El placer no puede ser el único y verdadero bien humano. Una vida basada en el placer, ¿sería posible?

«¿Y por qué no? Pero al verte privado del entendimiento, de la memoria, de la ciencia... te faltaría el saber si gozabas o no, ya que ibas a carecer de toda conciencia... tú no vivirías una vida de hombre, sino la de un pulmón marino o la de los otros animales encerrados en su concha». (*Filebo*, 21*b*-22*c*.)

Además los que se dedican a los placeres.

4.7. «...desconocen el valor de la inteligencia y la virtud y sólo se preocupan de los festines... nunca alcanzan la verdadera altura. Al igual que las bestias inclinan su mirada y su cuerpo hacia tierra y hacia sus mesas, porque no desean otra cosa que cebarse y aparearse»... «gustarán de placeres mezclados con dolores, que serán como imágenes y sombras del verdadero placer». (*República*, 586, *c*.)

2.4. Platón también rechaza que la esencia del bien consiste únicamente en la sabiduría.

Una vida de «puro espíritu» que careciese de todo placer corporal no puede ser el único bien del hombre. El hombre no es pura inteligencia, su bien no puede consistir solamente en la sabiduría pura.

2.5. Platón, por lo tanto, rechaza tanto la una como la otra y *defiende una postura intermedia:* Rechaza la teoría hedonista de Eudoxo, que defendía el placer como sumo bien del hombre y refuta también la ascética de Espeusipo que rechazaba totalmente el placer. Platón, sin condenar el placer, trata de regularlo y someterlo a la medida de la razón.

2.6. *El bien del hombre consistirá en una «mezcla»* alimentada por dos fuentes:

«La del placer podría compararse a una fuente de miel, y la de la sabiduría, sobria y sin huella alguna de vino, a una fuente pura y sana; y nos es preciso intentar mezclar esas dos fuentes lo mejor posible». (*Filebo*, 61, *c*.)

Por lo tanto, la mezcla dosificada adecuadamente de placer y sabiduría, armonizados en la vida virtuosa, darán por resultado la felicidad que el hombre es capaz en este mundo.

2.7. *Conclusión:* Platón rechaza ambas teorías, anteriormente propuestas, por ser unilateralmente insuficientes. Una vida entregada al placer es una vida inestable e insuficiente. No es una vida verdaderamente humana. Pero el bien del hombre no puede ser solamente su sabiduría y virtud.

2.8. *Condiciones de esta mezcla.*

2.8.1. Este bien debe someterse a la triple norma de *medida, verdad y belleza.*

2.8.2. Los cinco grados resultantes de la escala de bienes son los siguientes:

a) La medida, la moderación, oportunidad.
b) La proporción, la belleza, la perfección o plenitud.
c) La mente y la inteligencia.
d) Las ciencias, las artes y las opiniones rectas.
e) Los placeres puros, sin mezcla de dolor alguno.

Así, el placer, la satisfacción moderada del apetito, medido por la moderación y mezclado con la sabiduría, resulta proporcionado, bello y verdadero y constituye el bien y la felicidad que el hombre es capaz en este mundo.

«Di, pues, no podemos entender el bien o alcanzarlo bajo una sola característica, entendámoslo bajo tres caracteres: la belleza, la proporción y la bondad, y digamos que gracias a su acción común más que por cualquier otra tenemos derecho a explicar las cualidades de la mezcla y a declarar que, al ser ella buena, gracias a ella la mezcla es buena.» (*Filebo*, 64, *d*.)

«Consideremos, pues, cada uno de esos caracteres, para juzgarlos en relación con el placer y el entendimiento:

«Toma pues, en primer lugar, la verdad, Protarco, y una vez la hayas tomado, considera estos tres términos: entendimiento, verdad, placer; reflexiona y respóndete a tí mismo si es el placer o el entendimiento el que tiene más parentesco con la verdad.» (*Filebo*, 65, *e*.)

«El entendimiento o bien es idéntico a la verdad o bien lo que más se le asemeja y contiene... el placer es lo más decomedido, así como nada más comedido que el entendimiento y la ciencia. En segundo lugar vienen la proporción, la belleza, la perfección, la eficacia y todo lo que puede considerarse entra en este mismo género... en tercer lugar hay que colocar el entendimiento y la sabiduría. Las ciencias, las artes... se sitúan en cuarto lugar. Ocuparán el quinto lugar los placeres... (*Fil*, 65, *e*.)

3. *Existencia de un «bien supremo y en sí»*

3.1. *Dialéctica y Virtud*, por caminos distintos, disponen al hombre para la contemplación del mundo de las Ideas, en que consiste el Sumo Bien. Este bien es accesible al hombre, al menos, por contemplación imperfecta en este mundo y directa después de la muerte.

«Entonces —dijo ella— ¿se puede decir así sin más que los hombres aman lo bueno? ¿No ha de añadirse que aman también el poseerlo? ¿Y no solo poseerlo, sino poseerlo siempre? (*Banquete*, 204, *d*.)

3.1.1. Por medio de la Dialéctica se llega a la Idea suprema de Bien.

«Y así, cuando alguien utiliza la dialéctica y prescinde en absoluto de los sentidos, pero no de la razón, para elevarse a la esencia de las cosas, y no ceja en su empeño hasta alcanzar por medio de la inteligencia lo que constituye el bien en sí... (*Rep.*, 532, *b.*)

«He aquí lo que me parece: en el mundo inteligible, lo último que se percibe, y con trabajo, en la Idea de Bien, pero una vez percibida hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y bello que hay en todas las cosas... (*Rep.*, 517, *bc.*)

3.1.2. El Bien Supremo debe alcanzarse mediante la virtud. El Sumo bien, en el cual consiste la felicidad del hombre, se llega por la práctica de la virtud. Este pensamiento es, en Platón, una constante. De tal modo que la felicidad divina es el modelo de la felicidad humana que incluye el conocimiento de Dios.

«Dios no es por ningún concepto y de ninguna manera injusto, sino por el contrario, el ser más justo que existe; y solo tiene verdadera semejanza con él aquel de entre nosotros que se hace justo en la medida de sus fuerzas. (...) El conocimiento de todo ello constituye la sabiduría y la verdadera virtud.» (*Teeto*, 916, *a.*).

Ello nos prueba claramente que hay que elevarse de este mundo hacia lo alto lo antes que se pueda. Esa huída de que hablamos no es otra cosa que una asimilación de la naturaleza divina en cuanto a nosotros nos sea posible; asimilación, sobre todo, si sé alcanza la justicia y la santidad con el ejercicio de la inteligencia.» (*Teeto*, 176, *a.*)

«Jamás será olvidado por los dioses aquel hombre que procura por todos los medios hacerse justo y semejante por entero a la divinidad mediante la práctica de la virtud.» (*Rep.*, 613, *b.*)

4. *La virtud.*

Podemos afirmar que el objetivo de la Filosofía de Platón es fundar una comunidad humana bajo la justicia. Esta comunidad basada en la justicia es el medio para que todos los hombres alcancen la felicidad.

Ahora bien sólo el hombre verdaderamente virtuoso es verdaderamente feliz. Por eso el tema de la virtud y si es posible su enseñanza, será el tema fundamental de su diálogo: Menón.

4.1. *¿Puede enseñarse la virtud?* «Podrías, tú decirme, Sócrates, si la virtud se adquiere mediante la enseñanza o mediante el ejercicio, o bien si no es consecuencia ni de la enseñanza ni del ejercicio, antes bien es de la Naturaleza la que se la da al hombre, o incluso si proviene de alguna otra causa?». Estas son las palabras con las que se abre el diálogo platónico de Menón y que plantean un primer problema: ¿puede enseñar-se la virtud?

4.2. *Naturaleza de la virtud.*

No solamente no se sabe si la virtud puede ser enseñada o se adquiere mediante el ejercicio o alguna otra causa, sino que no sabemos cuál sea la esencia, la verdadera naturaleza de la virtud. No sabemos qué es la virtud:

«No tan sólo eso, Menón, sino también que nunca creo haber encontrado nadie que lo supiera» (*Menón*, 70, *a*).

Por tanto, antes de contestar a la pregunta de si puede o no ser enseñada, es condición indispensable saber qué sea o cuál sea la verdadera naturaleza de la virtud.

4.2.1. *El método socrático:* Conocimiento de la naturaleza humana. El análisis de la naturaleza humana que tiene en cuenta debidamente la Razón y su rango de facultad suprema nos permitirá llegar a una definición de virtud.

4.2.2. *Unidad esencial entre todas las virtudes.* Menón abre el diálogo exponiendo su pensamiento sobre las distintas clases de virtudes. Pero Sócrates afirmará que hay una unidad esencial de todas estas virtudes:

«Hay una virtud particular para cada clase de acción y para cada edad, para cada uno de nosotros y para cada obra. Si quieres hablar de la virtud de un hombre... si se trata de la virtud de una mujer... hay una virtud propia de los hijos, hay una virtud propia de los ancianos, tanto si se trata de hombres libres como de hombres esclavos.»

«La pregunta es la misma por lo que respecta a las virtudes: por muy numerosas y distintas que sean tienen un determinado carácter común que hace que ellas sean virtudes.» (*Menón*, 71 y 73, *a*.)

4.2.3. *Primera definición general.* Menón, a petición de Sócrates, esboza una definición general: La virtud es la capacidad de mandar.
Esta definición queda rechazada por ser una virtud particular. Es lo mismo que si Menón dijera, en geometría, que la figura es la esferidad.

4.2.4. *Segunda definición general:* El deseo de las cosas bellas, unido a la capacidad de procurarlas.

«Pues, bien, Sócrates: me parece que la virtud consiste, según dice el poeta, en amar las cosas bellas y en ser poderoso. Yo defino, pues, la virtud, el deseo de las cosas bellas unido a la capacidad de procurárselas» (*Menón*, 77, *a*.).

Pero las dos partes de esta definición quedan refutadas por Sócrates.

4.2.5. *¿La virtud se puede enseñar? ¿Hay maestros de la virtud?* Sócrates examina algunos casos históricos y demuestra que los hombres de más categoría no han podido enseñar su propia virtud a sus hijos.

«Ahora bien: la virtud no parece tener maestros, ¿verdad? Así es.» «Así, pues, puesto que la ciencia no es la única cosa que puede dar lugar a hombres virtuosos, y por ello mismo, útiles a la ciudad, si las hay, sino que la opinión verdadera produce el mismo efecto, y como por otra parte estas dos cosas, la ciencia y la opinión verdadera, no son un don de la Naturaleza...» (*Menón*, 97, *d*.)

4.3. *La virtud es actividad propia del alma.*

«¿Hay una operación propia del alma que ningún otro ser puede realizar, cuál es la de dirigir, gobernar y decidir y todas las demás cosas por el estilo, y no podríamos atribuirlas a otro ser que no fuese ella, diciendo que, en efecto, le es propia? Claro que sí.» (*Rep.*, 353.)

4.3.1. *La virtud es armonía.* El orden y la armonía cósmica que rigen el Universo es la norma de la conducta humana. Así Protágoras dice:

«Toda la vida humana tiene necesidad de ritmo y armonía.»
«La virtud es semejante a la armonía musical.» (324, *d*.)

Ahora bien, esta armonía consiste en unificar los elementos contrarios que integran el compuesto humano y someterlos a «la razón». Este es el objetivo fundamental de la virtud de la justicia.
Podemos distinguir dos clases de armonía:

a) *Armonía individual:* Esta armonía individual se corrige con la justicia. Todas las virtudes se unifican en el conocimiento de lo que verdaderamente es bueno para el hombre.

«Así pues, el alma justa y el hombre justo vivirá bien... es feliz y dichoso.»

b) Armonía social:

«El hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que concierne a la idea de justicia, sino que será semejante a ella.» (*Rep.*, 434, *e.*)

4.3.2. *La virtud como salud del alma.*

La salud del cuerpo es armonía y proporción. La salud y la enfermedad del cuerpo dependen de la armonía y proporción de los distintos elementos. Análogamente la virtud, es la justa proporción, la armonía en la vida humana.

4.3.3. *La virtud es purificación.*

La virtud tiene una función en reprimir las pasiones inferiores y purificarse para preparar al alma hacia el estado feliz que es la contemplación de las ideas.

«Purificarse es separar lo más posible el alma del cuerpo, acostumbrar al alma a dejar la envoltura del cuerpo, para concentrarse en sí misma, a solas consigo.» (*Fedón*, 67, *e.*)

«Yo tengo una buena esperanza de que después de la muerte hay alguna cosa, la cual, como dice la antigua tradición, es mucho mejor para los buenos que para los malos.» (*Fedón*, 63.)

Los buenos son los que, como verdaderos sabios, durante la vida no dejan que su alma se contamine cediendo a las bajas tendencias de su prisión corporal, sino que, por el contrario, ejercitan una constante «purificación-katarsis» de su alma.

¿En qué consistían las purificaciones?

«A saber, despegar el alma todo lo posible del cuerpo, acostumbrarla a dejar la envoltura del cuerpo...» (*Fedón*, 67.)

«La realidad verdadera es que la temperatura, la justicia y la virtud no son sino purificaciones de todas las pasiones, y hasta el pensamiento es quizá un medio de purificación.» (*Fedón*, 69, *b.*)

4.3.4. *La virtud como imitación de Dios.*

La virtud aparece como expresión de verdadera religiosidad:

«El hombre es el más religioso de los vivientes.» (*Leyes*, 902, *b.*)

«Dios es la medida de todas las cosas, es el principio, el medio y el fin de todas las cosas.» (*Leyes*, 716.)

«Además hay que asemejarse a Dios mediante una conducta virtuosa.» (*Leyes*, 116.)

4.3.5. *Las Ideas platónicas son la norma de la vida virtuosa.*

Como es lógico, la doctrina de Platón sobre la virtud está en estrecha conexión con su teoría de las ideas. La Idea de Bien constituye la medida más exacta para discernir lo bueno y lo malo. Las ideas platónicas determinan el sentido práctico y finalista de la vida humana.

5. *Clases de virtudes.*

Platón establece una división de las virtudes en varias especies de acuerdo con las materias sobre las que versan. Hay un paralelismo entre la división tripartita que hace del alma y las clases de virtudes.

5.1. *Unidad o pluralidad de virtudes:*

«La virtud es sabiduría, en todo o en parte.» (*Menón*, 7.) En la República, Platón defiende «la forma única de la virtud y las innumerables que reviste el vicio.» (445, *d.*) *En consecuencia, el problema de la unidad o pluralidad entre todas las virtudes no queda «totalmente» resuelto en Platón: Hay una unidad*

esencial entre todas las virtudes y, al mismo tiempo, hay pluralidad de virtudes.

5.2. *Primacía de las virtudes:*

a) Si la perspectiva para determinar la naturaleza de la virtud consiste en establecer la «armonía» entre las diversas partes integrantes del compuesto hamano, la primacía corresponde a la Justicia.

b) Si la perspectiva es el fin último al cual tiende toda la acción virtuosa y la conducta humana, la primacía corresponde a la *fronesis y sophía.*

5.3. En la *República*, libro IV, en el texto elegido para contarlo, Platón habla de cuatro virtudes principales o cardinales:

a) *Justicia:* Es una virtud general que comprende a todas las demás y tiene por objeto poner orden y armonía tanto en el individuo concreto como en la ciudad. Es por lo tanto, el basamento del orden individual y del orden social. Este orden será el reflejo del orden que reina en el cosmos y en el mundo de las ideas.

b) *Prudencia o sabiduría:* Es la virtud propia del alma racional que debe regular el conjunto de las acciones humanas.

c) *Fortaleza o. valor:* Corresponde a la parte irascible o vehemente del alma que hace que el hombre supere el sufrimiento y el dolor y sacrifique los placeres cuando es necesario para cumplir con el deber.

d) *Templanza:* Que es «como un cierto orden y continencia de los placeres» o «en el dominio de sí». (*República*, 433-434.)

6. *Teoría política de Platón.*

Para poder interpretar la teoría política de Platón hay que tener en cuenta que lo que verdaderamente le interesaba es cómo «debería ser» el Estado. Por eso propone un Estado Ideal cuyo modelo deberían imitar todos los Estados. Por lo tanto, si estudia lo que son de hecho los estados es para poder mejor configurar su Estado ideal.

«Platón —dice Diés— no llegó a la filosofía más que por la política y para la política.»

La Carta VII nos dice que Platón, como cualquier otro ateniense, pensó, ya desde joven, entregarse por entero a la política:

«En otro tiempo, en mi juventud, experimentaba lo que experimentaban tantos jóvenes. Tenía el proyecto de entregarme a la política tan pronto como pudiese disponer de mí mismo.» (*Platón, Obras Compl.*, Aguilar.)

6.1. *El fin originario de la ciudad.*

El fin originario de la ciudad es la producción de bienes, la división del trabajo y el intercambio de bienes:

«A mi entender la ciudad toma su origen de la impotencia de cada uno de nosotros para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas... así cada cual va uniéndose a aquel que satisface sus necesidades... y así agrúpanse en una sola vivienda con miras a un auxilio en común, con lo que surge ya lo que denominamos la ciudad.» (*Rep.*, 469.)

6.2. *El fin último de la ciudad:* La felicidad de sus ciudadanos. Garantizar la realidad del Estado justo.

a) *El bien de todos:*

«No constituimos el estado tratando de que una clase resulte más feliz que todas las otras, sino que lo sean todos los componentes del estado. Y de esta manera, siendo floreciente y bien

gobernado todo el estado, se deje participar a toda clase de felicidad en la medida en que la naturaleza lo concede.» (*Rep.*, 420.)

b) *La paz y la benevolencia:*

«Pero el mayor bien no es la guerra, ni el tumulto, sino la paz recíproca, y, comúnmente, la benevolencia.»

c) No el interés particular de los gobernantes, sino *el bien del súbdito y gobernado.*

«Así estimaba yo que era necesario nuestro acuerdo respecto a que todo gobierno, no considera otro bien que el del súbdito y el del gobernado, tanto si es público como si es privado.» (*Rep.*, 345.)

d) *El interés común antes que el privado.*

«La primera verdad difícil de conocer es, en efecto, que el auténtico arte político no debe preocuparse del bien privado, sino del bien común, pues el bien común estrecha los vínculos ciudadanos, mientras que el bien privado los disuelve, y que tanto el bien común como el bien particular salen ganando si el bien común está sólidamente garantizado con preferencia al otro.» (*Leyes*, 875.)

e) *El comunismo de bienes, mujeres e hijos.*

«Tal es, Glaucón la comunidad de mujeres e hijos que hemos de establecer entre los guardianes de la ciudad. Después de esto convendrá precisar el acuerdo de esta comunidad con todas las demás leyes y la ventaja que posee sobre ellas.» (*Rep.*, 462.)

El mayor bien de la ciudad es la unificación; el mayor mal de la ciudad es la división. Por eso en el mismo lugar dirá:

«¿Consideraremos como la mejor ciudad aquella en la que se coincida siempre al expresar las palabras «mío» y «no mío»?». «Nuestros ciudadanos en mayor grado que los de otra ciudad, se harán partícipes de todo lo que personalmente se denomina «lo mío». Así, con esta participación, tendrán igualmente la mayor comunidad de penas y alegrías.» (464.)

En el libro *Las Leyes* desaparece el comunismo de mujeres, y el matrimonio será obligatorio para todos. El ateísmo constituye el delito más grande.

«O bien nadie se atreverá a tocar a otra persona libre de nacimiento que no sea su propia mujer, ni osará sembrar, con sus concubinas, una semilla de hijos ilegítimos y bastardos, ni con los varones, yendo contra la Naturaleza, una semilla estéril... todo aquel que tenga relaciones con otras con las que no se haya casado... y no lo oculte... nuestras leyes lo declararán excluido de la totalidad de los «honores cívicos». «Que nadie mueva los límites de la tierra vecina.»

Admite la propiedad privada.

6.3. *La educación y sus métodos.*

La buena educación del individuo es la realización de la justicia. Solamente basándose en el hombre, examinando su cuerpo y su alma, la ciudad platónica es un ideal apetecible y plenamente realizable.

¿Cuál es la clave de la renovación social y política de la ciudad helena? La educación.

Para garantizar la renovación de la ciudad y levantarla al estado más perfecto que es la ciudad-estado justo, será necesario hacer un examen de la educación.

Por lo tanto la moral ciudadana será una consecuencia de la buena educación.

«Después de esto —añadí— represéntate la naturaleza humana en la siguiente coyuntura, con relación a la educación y a la falta de ella. El plan de educación que antes habíamos propuesto comprendía la gimnasia y la música. En efecto —dijo. La gimnasia se ocupa, como sabes, de todo lo que tiene relación con el nacimiento y la muerte. Es ella la que regula el crecimiento y la decadencia del cuerpo. Así es. Entonces no es esa la ciencia buscada.» (520).

«Un estado, si alguna vez se encamina bien, progresa como un círculo que se agranda. Porque crianza y educación, conservadas buenas, producen buenas naturalezas, y naturalezas buenas a su vez, recibiendo tal educación, se convierten en mejores que las precedentes con respecto a la procreación y a lo restante.» (*Rep.*, 424.)

6.4. *Las formas de gobierno y su serie degenerativa.*

Hay un paralelismo entre los distintos modos de alma existentes en los hombres y la diversidad de regímenes políticos.

La degeneración en el alma empieza cuando la parte racional pierde su predominio y prevalecen las partes inferiores. Los regímenes políticos también van corrompiéndose a partir del más perfecto.

«Hay tantas formas de gobierno, que corresponden quizá, a los tipos y modos de alma. ¿Y cuántos son? Cinco de gobierno y cinco de alma. Nómbralas. – Afirmo, pues que un modo de gobierno sería el que acabamos de examinar que puede tomar dos nombres. Pues, surgiendo entre los gobernantes un solo hombre egregio, se llamaría *reino*, pero hallándose muchos, *aristocracia*.» (*Rep.*, 445.)

Considero bueno y recto a un Estado y gobierno semejantes y al hombre que se ajuste a este tipo; malos y equivocados a los otros y los incluyo en las cuatro especies de vicio.» (*Rep.*, 449.)

«...un *gobierno mixto* en todo lo bueno y lo malo. Pues es mixto, y predominará en él un solo elemento, que proviene de la facultad pasional, es decir, las envidias y las ambiciones» (546-48).

«Y el gobierno que le sigue a este *(timocracia)*, será *la oligarquía*, el gobierno fundado en el censo en el que mandan los ricos, y el pobre no tiene parte en el gobierno... Que un estado semejante será, forzosamente, no uno, sino dos: el de los pobres y el de los ricos» (550). «Y así se pasa de la oligarquía a *la democracia*, por la insaciabilidad del bien ambicionado, que es convertirse en ricos... La democracia, nace, según creo, cuando los pobres, derrotando a los otros, en parte los matan, en parte los expulsan» (556-558).

«Esto es, querido mío, el principio tan bello y temerario del que nace *la tiranía*... Parece que el exceso de libertad no conduce sino a un exceso de esclavitud... El jefe se planta sobre el carro del Estado, convirtiéndose de jefe en tirano... y provoca guerras...» (*Rep.*, 563,7.)

PLATÓN

TEXTO 1:

Origen, partes y fin de la sociedad política

1. *Origen de la sociedad.*

«– A mi entender – repliqué yo– , la ciudad toma su origen de la impotencia de cada uno de nosotros para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas. ¿O piensas que es otra la razón por la que se establecen las ciudades?

—De ningún modo —repuso.

—Por consiguiente, cada cual va uniéndose a aquel que satisface a sus necesidades, y así ocurre en múltiples casos, hasta el punto de que, al tener todos necesidad de muchas cosas, agrúpanse en una sola vivienda con miras a un auxilio común, con lo que surge ya lo que denominamos la ciudad. ¿No es así?

—En efecto.

Y si uno da algo a otro o lo recibe de él, ¿podemos pensar que lo haga por ser mejor para él?

Ciertamente que sí.

—Entonces —dije yo— construyamos de palabra una ciudad, desde sus cimientos. Nuestras necesidades, a mi entender, le servirán de base.

—¿Cómo no?

—Pero, en verdad la primera y mayor de las necesidades es la provisión del alimento del que dependen nuestro ser y nuestra vida.

—Así es.

—Y la segunda necesidad la constituye la habitación, la tercera el vestido y de la misma manera otras por el estilo.

—Dices verdad.

—Vamos a ver —dije yo—, ¿cómo se las arreglará la ciudad para proveer de tantas cosas? ¿No habrá en ella un ciudadano que sea labrador, otro arquitecto y otro tejedor? ¿Y no tendremos todavía que añadirles un zapatero o alguno de los que atienden al cuidado del cuerpo?

—Indudablemente.

—Entonces, toda ciudad se compondrá, cuando menos, de cuatro o cinco personas.

—Así parece.

(...)

—Pero si así es, Adimanto, tenemos necesidad de más de cuatro ciudadanos para cubrir los objetivos a que antes nos referíamos. Porque, al parecer, el labrador no hará por sí mismo el arado, si le interesa que sea bueno, ni el azadón, ni los demás instrumentos de trabajo que requiere la agricultura. Otro tanto ocurre con el arquitecto, pues necesita también de muchos instrumentos. E igualmente con el tejedor y zapatero, ¿no es cierto?

—Sí, lo es.

—De este modo se agregarán a nuestra pequeña comunidad e irán aumentándola los carpinteros, los herreros y otros muchos artesanos por el estilo.

—No hay duda.

(...)

—Pues bien —añadí yo—: establecer una ciudad así en un lugar en el que no hubiese necesidad de mercancías importadas, resulta casi imposible.

—Resulta imposible, en efecto.

—Habrá necesidad, por tanto, de personas que transporten desde otra ciudad a la nuestra todo lo que ésta precise.

—Sí.

(...)

—Tendremos, ciertamente, necesidad de comerciantes.

—No hay duda.

—Y si el comercio se verifica por el mar, habrá necesidad de contar con muchos otros peritos en el arte de la navegación.

—Con muchos realmente.

—Veamos aún. En la ciudad misma, ¿cómo se intercambiarían unos y otros los productos de su trabajo? Porque con este fin hemos establecido la comunidad y la ciudad.

—Está claro que lo harán —replicó— comprando y vendiendo.

—Más, si así ocurre, habrá necesidad de un mercado y de una moneda como señal de cambio.

—Naturalmente.

—Pero si el labrador, u otro cualquiera de los artesanos, lleva al mercado alguno de sus productos y no llega en el momento propicio para la venta de su mercancía, ¿deberá permanecer ocioso en aquel sin poder atender sus asuntos?

—De ningún modo —contestó— pues ya hay personas que, previendo esto, se dedican a dicho menester, y así, en las ciudades que funcionan bien, los más débiles de cuerpo o incapaces de realizar otros servicios suelen prestar aquellos. Y conviene que permanezcan en el mercado y que compren por dinero lo que unos necesitan vender, o vender a su vez las mercancías que otros necesitan comprar.

(...)

—Y entonces el país, que en un principio era suficiente para alimentar a sus habitantes, no lo será ahora, y se quedará pequeño. ¿No es verdad lo que decimos?

—Indudablemente —dijo.

—Habremos, pues, de apoderarnos de territorio de nuestros vecinos si queremos disponer de suficiente pasto y tierra de labor, y ellos harán lo mismo a su vez si, rebasando los límites de su

necesidad se entregan a un desenfrenado afán de riqueza

(...)

—Lo dicho anteriormente, querido amigo, nos exige que hagamos a la ciudad mucha mayor para que pueda dar cabida a todo un ejército, el cual tendrá que salir a combatir contra los invasores, en defensa de las riquezas comunes y de todo aquello que mencionábamos hace poco.

(...)

—Así, pues, —añadí—, cuanta más importancia se dé al cometido de los guardianes, tanto más se necesitará que queden libres de toda ocupación y que desempeñen su trabajo con la mayor solicitud.

—Esa, al menos, es mi opinión —contestó.

—Pero, ¿no habrá necesidad también de una especial disposición para dicho cometido?

¿Cómo no?

—Corresponde a nosotros, a mi entender, si somos capaces de ello, el señalar qué personas cuentan con las características más adecuadas para ser guardianes de la ciudad.

—Sí, es misión nuestra.

(...)

—Por consiguiente, quien quiera constituirse en un buen guardián de la ciudad, deberá ser filósofo y hombre fogoso, rápido en sus decisiones y fuerte por naturaleza.

—No, cabe la menor duda de ello —dijo.

—Así tendrán que ser nuestros guerreros.

—Volvamos a lo que decíamos hace poco: habrá que investigar quiénes son los mejores guardianes de esa máxima; a saber: que debe hacerse siempre en la ciudad cuanto parezca mejor para ella. Conviene vigilar a estos guardianes ya desde la niñez, dejándoles a su cargo todo aquello que sea más susceptible de olvido o de engaño. Nuestra elección recaerá entonces sobre el que tenga mejor memoria o resulte más difícil de engañar. Los demás, por el contrario, deberán ser desechados, ¿no es eso?

—Sí.

—Y luego, se les probará mediante trabajos, dolores y combates, en los que demostrarán esas mismas cualidades.

—Muy bien —asintió.

—Sin embargo —proseguí—, aún será preciso ponerles a prueba una vez más, por sí se dejan llevar de la seducción. Procederemos al igual que con los caballos, a los que se lleva a lugares donde se producen ruidos y tumultos con objeto de ver si son espantadizos, y, del mismo modo, conduciremos a nuestros jóvenes ante cosas que originen temor, que luego cambiaremos por placeres, pruebas todas ellas más eficaces que la del oro en el fuego. Así, podremos comprobar si son difíciles de embaucar y si muestran su decoro en todas las ocasiones, como buenos guardianes de sí mismos y de la música que aprendieron. Muy importante será también el hecho de que adopten siempre en su conducta las leyes del ritmo y de la armonía, comportándose en todo momento como seres muy útiles a sí mismos y a la ciudad. A todo aquel que haya soportado airoso, de niño, de joven y en edad madura, las pruebas antes citadas, le proclamaremos hombre incólume y le haremos a la vez gobernante y guardián de la ciudad, concediéndole en vida honores y, después de muerto, las honras más solemnes y que más exalten su memoria. Al que no reúna esas condiciones, le daremos de lado. Tal me parece ser, Glaucón —concluí—, la manera más apropiada de elegir e instituir gobernante y guardianes, aunque quizá no me haya expresado con la suficiente exactitud.

—Me parece —dijo— que es verdad lo que afirmas.»

2. *Partes de la sociedad, y sus correspondientes virtudes, medios para conseguir el fin de la misma.*

2.1. Un Estado es justo o bien constituido si posee todas aquellas virtudes que se precisan para su buen funcionamiento.

«—Voy a explicaros en qué baso mi esperanza de encontrar lo que buscamos —dije yo—: si nuestra ciudad está fundada como es debido, no hay duda que será completamente buena.

Por necesidad —asintió.

—Es claro entonces que dominará en ella la prudencia, el valor, la templanza y la justicia.

—Indudablemente.

Si, pues, encontramos en nuestra ciudad alguna de esas cualidades, ¿lo que quede podrá ser lo que no hayamos encontrado?

¿Pues qué otra cosa habría de ser?» (*Rep.*, 427, *e*.)

2.2. Un Estado es justo cuando cada clase social o linaje se aplica a lo que le corresponde por naturaleza.

« Pues entonces queda precisado el alcance de la injusticia. Y en sentido inverso podremos decir también: lo contrario de la injusticia y lo que hace que la ciudad sea justa no es otra cosa que la aplicación a su privativo trabajo de linaje de los comerciantes, auxiliares y guardianes.

Opino —dijo él— que no puede ser de otra manera.

—Sin embargo —advertí yo—, no lo digamos todavía con mucha firmeza—. Hemos de trasladar esta idea de la justicia a cada uno de los hombres para comprobar si se realiza en ellos, porque, de ser así, ¿qué más podemos pedir? De lo contrario, tendremos que lanzarnos en otra dirección. Pero ahora debemos dar fin a nuestra investigación considerando si no estaría mejor tratar de observar la justicia antes de nada en aquellos seres más extensos que también la poseen; luego, resultaría mucho más fácil encontrarla en un hombre solo. Hemos juzgado a la ciudad como ese algo más extenso, y así hemos fundado una que se estima la mejor posible, enteramente convencidos de que únicamente en la ciudad buena podría hallarse la justicia. Lo que allí se nos mostró lo trasladaremos al hombre y, caso de mantenerse el acuerdo, nada habrá que objetar. Ahora bien: si en el hombre se observan diferencias apreciables, volveremos a la ciudad para realizar de nuevo la prueba, y así, mirando a uno y a otra y poniendo a ambos en contacto, conseguiremos seguramente que salte la chispa de la justicia. Al hacerla visible, la consolidaremos todavía más en nosotros mismos.

Creo —afirmó— que nos encontramos en el buen camino, y convendrá seguir por él.

Contéstame ahora —proseguí—; si se dice que una cosa que es lo mismo que otra, aun siendo mayor o más pequeña, ¿puede atribuírsele la semejanza y la desemejanza con ella?

La semejanza —contestó.

Por tanto, el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que concierne a la idea de justicia, sino que será semejante a ella.

Indudablemente —afirmó.

Y, sin embargo, ya se echó de ver que la ciudad es justa cuando las tres clases de naturalezas que existen en ella hacen lo que les corresponde; y moderada, valerosa y prudente, atendiendo a las condiciones y hábitos de esas mismas naturalezas.

Así es —dijo.» (*Rep.*, 434, *e*.)

3. *El fin de la sociedad es la felicidad de todos los ciudadanos.*

« Prosiguiendo el camino emprendido —dije yo—, encontraremos todo lo demás. Digamos ante todo, que nada impide que, aun así, nuestros guardianes sean hombres muy felices; pero nosotros, en fin de cuentas, no fundamos nuestra ciudad con vistas a la felicidad de una sola clase, sino para que lo sean todos los ciudadanos sin distinción alguna. Consideramos que en una ciudad así formada se encontrará la justicia mucho mejor que en cualquier otra y que en una ciudad peor constituida dominará por doquier la injusticia, con lo cual venimos a parar a lo que hace tiempo nos proponíamos. Ahora, pues, de acuerdo con nuestra opinión, queda regulada la ciudad feliz, y no para que disfruten de la felicidad unos cuantos ciudadanos, sino para que la posean todos en general; inmediatamente, examinaremos la forma de gobierno contrario a esta. Supón, por ejemplo, que nos dedicamos a pintar estatuas y que alguien se acerca para decirnos que no aplicamos los más bellos colores a las partes más hermosas de la figura (porque, en verdad, los ojos no ven realzada su belleza con el color de la púrpura, sino con el negro); entonces sería ocasión de contestar adecuadamente, replicándole: 'Admirado varón, no pienses que tenemos que pintar los ojos tan bellamente que no parezcan ojos, ni tampoco de la misma manera las demás partes de la figura. Observa ante todo si dando a cada parte el color que le conviene, hacemos hermoso el conjunto. Lo mismo deseo decirte a ti, volviendo a la cuestión primitiva: no me obligues a conceder a los guardianes una felicidad tal que les transforme en cualquier otra cosa menos en guardianes. Sabemos, en efecto, que nuestros labradores podrían ser vestidos con mantos purpúreos y adornados con oro, y hasta que cabría ordenarlos que no labren la tierra sino por placer; y que no habría inconveniente en recostar a los alfareros de izquierda a derecha, prescindir de la rueda y darles permiso para que se banqueteasen y bebiesen a porfía junto al fuego, dejándoles en libertad de

ejercitar su oficio cuando les viniese en gana. Haríamos lo mismo con los demás ciudadanos y su felicidad llevaría aparejada la de la ciudad entera. Pero, por favor, no nos recuerdes esto: de hacerte caso, ni el labrador, ni nadie mantendría la dignidad que le caracteriza dentro de la ciudad. Nuestra reprensión sería menor en el caso de los demás oficios; porque los zapateros se envilezcan, se dejen corromper y finjan ser lo que en realidad no son, no encierra peligro para la ciudad; pero que los guardianes de las leyes y de la ciudad no lo sean verdaderamente, sino solo en apariencia, puedes comprender que traería de arriba abajo la ruina completa de la ciudad, ya que esos guardianes son los únicos a quienes compete procurar la felicidad de todos'. Por tanto, si queremos disponer de buenos guardianes, no les pongamos en el trance de que puedan dañar a la ciudad, pues el que desee mantener aquello de que los labradores han de ser felices convidados a una gran fiesta, ese no piensa realmente en la ciudad, sino en algo muy distinto. Habrá que precisar primeramente si nuestro propósito es el de establecer los guardianes para que consigan la mayor felicidad posible en beneficio propio o si hemos de poner la vista en que la alcance la ciudad, obligando y convenciendo a los auxiliares y guardianes para que se conviertan en los mejores artesanos de su trabajo, e igualmente a todos los demás. Y así, a medida del acrecentamiento de toda la ciudad y de la mejora de sus condiciones de vida, podrá permitirse a cada una de las clases sociales que participe de la felicidad que la Naturaleza le otorga.

—Ciertamente, —dijo—, me parecen acertadas tus palabras.» (*Rep.*, 420, *a*-421, *d*.)

COMENTARIO:

1. *Realizar el esquema de los elementos básicos que aparecen en los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'ciudad', 'mercancía', 'guardianes', 'gobernante', 'prudencia', 'tamplanza', 'valor', 'justicia', 'comerciantes', 'naturaleza', 'felicidad', 'clases sociales'.

3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'La ciudad toma su origen de la importancia de cada uno de nosotros para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas.'
3.2. 'Cuanta más importancia se dé al cometido de los guardianes, tanto más se necesitará que queden libres de toda ocupación y que desempeñen su trabajo con la mayor solicitud.'
3.3. 'Quien quiera constituirse en un buen guardián de la ciudad, deberá ser filósofo y hombre fogoso, rápido en sus decisiones y fuerte por naturaleza.'
3.4. 'Debe hacerse siempre en la ciudad cuanto parezca mejor para ella.'
3.5. '(Cuando la ciudad sea buena). dominará en ella la prudencia, el valor, la templanza y la justicia.'
3.6. 'Lo que hace que la ciudad sea justa no es otra cosa que la aplicación a su privativo trabajo del linaje de los comerciantes, auxiliares y guardianes.'
3.7. 'La ciudad es justa cuando las tres clases de naturalezas que existen en ella hacen lo que les corresponde.'
3.8. 'No fundamos nuestra ciudad con vistas a la felicidad de una clase, sino para que lo sean todos los ciudadnos sin distinción alguna.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Cuáles son las causas y el origen de la vida comunitaria del individuo humano?
4.2. ¿Qué relación se puede establecer entre la división del trabajo y las distintas etapas de formación social?
4.3. Explica el carácter y la naturaleza de las necesidades fundamentales del hombre.

4.4. ¿Cómo justifica Platón la existencia del mercado como lugar de intercambio de mercancías?
4.5. ¿Cuál es la función del dinero?
4.6. ¿En qué fase de desarrollo de la sociedad aparece la actividad comercial?
4.7. ¿Acaso justifica Platón la expansión territorial de los Estados?
4.8. ¿Cuál es el número y la naturaleza de las clases sociales admitidas por Platón?
4.9. ¿En qué consiste el paralelismo individuo-sociedad? Siendo la ciudad imagen del hombre, ¿por qué es necesario primero observar la ciudad y luego aplicar sus elementos y estructura al individuo humano?
4.10. ¿Por qué son necesarios los guardianes? ¿Cuáles son sus cualidades?
4.11. ¿Cuáles son los fundamentos de la ciudad justa?
4.12. ¿Qué significa justicia en sentido estricto?
4.13. ¿A qué tipo de ciudad se le podrá aplicar el adjetivo 'feliz'?

TEXTO 2:

Sobre las virtudes morales y políticas

1. *De las partes del alma y sus respectivas virtudes.*

1.1. Platón distingue en el alma tres partes:

—Como, según lo dicho, el alma de cada uno, al igual que la ciudad, se divide en tres partes, nuestra demostración, a mi entender, recibe una segunda prueba.

—Tú dirás.

—Veamos: al ser tres esas partes, serán tres igualmente los placeres que se corresponden con ellas. Del mismo modo los deseos y los cargos.

—¿Cómo dices? —preguntó.

—Hay una parte, decíamos, con la que el hombre conoce; otra, con la que se encoleriza, y una tercera a la que, por su variedad, no fue posible encontrar un nombre adecuado; esta última, en atención a lo más importante y a lo más fuerte que había en ella, la denominamos la parte concupiscible. Ese nombre respondía a la violencia de sus deseos, tanto al entregarse a la comida y a la bebida como a los placeres eróticos y a todos los demás que de estos se siguen; y la considerábamos amante de las riquezas, por satisfacerse con ella esos deseos, de manera más especial.

Esa es la denominación razonable —dijo.

Si añadiésemos, además, que el placer más afín de esta facultad es la ganancia, ¿no apoyaríamos nuestra idea en un principio fundamental hasta el punto de aclarar para nosotros la referencia a esa parte del alma? ¿No crees que la llamaríamos con razón ansiosa de riquezas y de ganancias?

Sí, eso creo —dijo.

Pues qué. Hablemos de la parte irascible; ¿no decimos que arrastra siempre y enteramente a la dominación, a la victoria y al deseo de gloria?

En efecto.

¿Convendría, pues, que la llamásemos amiga de disputas y honores?

Sería lo mejor.

En cuanto a la parte que conoce, resulta claro para todos que tiende siempre y por completo a conocer la verdad, dondequiera que se encuentre, y que nada le importa menos que las riquezas o la reputación.

Así es.

A esta habrá que llamarla con toda justicia amante de la ciencia y del saber.

¿Cómo no?

¿Y no es verdad también —pregunté— que unas veces manda en el alma de los hombres esa parte ya dicha, otras alguna de las dos restantes, según convenga?

—En efecto —dijo.

—De ahí que para nosotros los caracteres principales de hombres sean tres: el filosófico, el ambicioso y el avaro.

—No cabe duda.' (*Rep.*, 580, *e.*)

1.2. A cada parte del alma le corresponde una virtud específica: a la racional le corresponde la prudencia, a la irascible la fortaleza, y a la concupiscible la templanza.

a) La templanza, como virtud moral y social.

«—La templanza —añadí— es como un cierto orden y continencia de los placeres y de los deseos, según la expresión de los que dicen, no sé con qué razón, que se trata del dominio de sí mismo. Hay también otras expresiones que vienen a ser como huellas de aquella cualidad. ¿No lo crees así?

—Le presto mi entera aprobación —dijo.

—Pero ¿no es risible eso de hablar del dominio de sí mismos? Porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo, y viceversa; en resumen, es a la misma persona a la que nos referimos con estas expresiones.

—¿Cómo iba a ser de otro modo?

—Entiendo yo, sin embargo —dije—, que esa expresión quiere significar que en el alma del mismo hombre se encuentra algo que es mejor y algo que es peor, y que cuando lo que es mejor por naturaleza manda sobre lo peor, se dice de ese hombre que posee el 'dominio de sí mismo', lo que constituye una alabanza, pero cuando por su mala educación o compañía, lo mejor resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se considera como un deshonor, diciéndose del hombre así que es esclavo de sí mismo y modelo de intemperancia.

—Y así parece —observó.

—Pues ahora —proseguí —tiende la vista a nuestra ciudad y encontrarás en ella una de estas dos cosas; porque, en efecto, podrás decir justamente que es dueña de sí misma, si es que no ha de llamarse templado y dueño de sí mismo a todo aquel que sobrepase su parte mejor a la peor.

—Al hacer lo que tú dices —afirmó— veo que tienes razón.» (*Rep.* 432, *a.*)

b) La templanza interpretada como armonía de las partes.

«—Verás, pues, añadí—, que no íbamos descaminados cuando predecíamos hace poco que la templanza se parece a una cierta armonía.

—¿Por qué motivo?

—Sencillamente por la razón de que así como el valor y la prudencia, que residen en una parte de la ciudad, la hacen a toda ella valerosa y prudente, la templanza en cambio, no procede de la misma manera, sino que se derrama naturalmente por todos los ciudadanos, consiguiendo que canten al unísono los más débiles, los más fuertes y los de en medio, ya quisieras clasificarlos por su inteligencia, por fuerza, por su número, por sus riquezas o por cualquier otra circunstancia análoga. De manera que podría decirse con razón que la templanza es algo así como un acuerdo, como una armonía que se establece entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, en relación con la parte que debe gobernar, bien en la ciudad, bien en cada uno de los individuos.

—Soy en todo de tu opinión —dijo.» (*Rep.*, 432, *a.*)

c) La fortaleza, virtud ética y política.

«—Si ahora pasamos a la consideración del valor y a la parte de la ciudad donde se halla y por la cual se da a la ciudad el nombre de valerosa, no creo que pueda presentarse dificultad alguna.

—¿Cómo?

—¿Quién —dije yo— podría denominar a la ciudad cobarde o valerosa si no mirase a esa parte de ella que combate y pelea en campaña en su favor?

—Nadie —contestó— que tendiese la vista hacia otra parte.

—A mi parecer —continué, los demás ciudadanos que viven en la ciudad, sean cobardes o valientes, no la hacen de ningún modo tal cual ellos son.

—Desde luego.

—Por tanto, la ciudad es valerosa atendiendo a esa parte de ella en la que se mantiene a todo evento la opinión de las cosas terribles, que han de ser siempre las mismas y en consonancia con la prescripción educativa del legislador. ¿O estimas que en eso reside el valor?

—No he comprendido muy bien lo que dices —afirmó—; repítelo de nuevo.

—Soy de la opinión —dije— de que el valor es una especie de conservación.

—¿Y qué clase de conservación?

—Me refiero a la opinión adquirida por la educación acerca de cuáles y cómo son las cosas que resultan temibles. Al hablar de conservación, a todo evento quiero decir que el valor es garantía de esa conservación, tanto entre los dolores como entre los placeres, entre deseos como entre temores...» (*Rep.*, 429, *a.*)

d) La fortaleza, auxiliar de la razón.

«—Por tanto —concluí—, aunque con dificultad, hemos llegado a poner de manifiesto que en el alma de cada uno de nosotros se encuentran los mismos principios, y en el mismo número, que en la ciudad.

—Así es.

—No será, pues, necesario que el individuo demuestre ser prudente en el mismo grado y por la misma razón que la ciudad?

—¿Cómo no?

—¿Y que por el mismo motivo sea valeroso a la manera de la ciudad, y obra en la misma forma que esta en todo lo referente a la virtud?

—Necesariamente.

—Pienso yo, Glaucón, que reconoceremos al individuo justo por las mismas razones que a la ciudad.

—También eso es necesario.

—Pero no debemos echar en olvido, sin embargo, que la ciudad era justa porque lo eran también las tres clases de que se componía.

—No creo que lo hayamos olvidado —dijo.

—Recordemos, pues, que cada uno de nosotros solo será justo en la medida en que se haga lo que le corresponde e igualmente las partes que le componen.

—Desde luego —observó—, conviene que lo recordemos.

—¿Y no es al principio racional al que compete el gobierno, precisamente por su prudencia y la previsión que ejerce sobre el alma, y al principio irascible la condición de auxiliar?

—En efecto.

(...)

—¿No serán también esos dos principios —añadí yo— los que mantengan mejor la vigilancia sobre el alma toda y el cuerpo contra los enemigos externos, tomando por una parte las determinaciones necesarias, luchando y siguiendo por otra al que manda y procurando obedecerle sin mengua alguna de su valor?

—Así es.

—A mi entender, llamaremos a cada uno valeroso, atendiendo a este segundo principio, cuando lo irascible conserve su lucidez racional respecto a lo que es temible y a lo que no lo es a través de sus penas y placeres.

—Eso creo yo también —asintió.» (*Rep.*, 442, *b.*)

e) La prudencia o el buen juicio está condicionado por la experiencia, la inteligencia y la razón.

«—Así, pues —dije yo, ya que se trata de decidir acerca de estos placeres e incluso sobre la misma vida, no desde luego en cuanto a la más honesta o a la más vergonzosa, a la mejor o a la peor, sino relativamente a la más dulce y a la más grata, ¿cómo podríamos saber quién de estos hombres (el filosófico, el ambicioso y el avaro) dice la verdad?

—Me declaro impotente para ello —repuso.

—Entonces, contéstame a esto: ¿a quién se requerirán las condiciones del buen juicio? ¿No son estas la experiencia, la inteligencia y la razón? ¿O crees que hay algún criterio mejor que eso?

—Cómo habría de ambicionarlos —contestó.

—Presta atención por un momento: de los tres hombres, ¿cuál estimas tú más experimentado en los placeres de que hablamos? Suponte que el avaro se decidiese a conocer la verdad en sí mismo: ¿le crecrías con más experiencia del placer de saber que, por ejemplo, el filósofo del placer de la ganancia?

—Mucha diferencia habría entre los dos —dijo—; el filósofo, realmente, ha gustado ya por fuerza, desde la niñez, de los otros placeres, y en cambio, el avaro no ha sentido esta necesidad de entregarse al estudio de la verdad y de saborear experimentalmente el placer que proporciona; aunque su deseo le llevase a ello, no le sería fácil conseguirlo.

—Es mucho mayor, por tanto —advertí la experiencia del filósofo, con respecto al avaro, en lo que concierne a ambos placeres.

—Desde luego.

(...)

—Refiriéndonos, pues, a la experiencia —dije yo, el mejor juicio corresponderá al filósofo.

—Y con mucho.

—Será el único hombre que acompaña la experiencia con la reflexión.

—En efecto.

—Ahora bien: del instrumento con que se juzga ¿no diremos que corresponde al avaro, o al ambicioso, sino al filósofo?

—¿A qué instrumento te refieres?

¿No es acaso por razonamiento como conviene juzgar?

—Sí.

—Y los razonamientos son precisamente el instrumento del filósofo.

—¿Cómo no?

(...)

Bien claro está que la primera de ellas es la prudencia, aunque algo estraño aparece con relación a esta cualidad.

—¿Qué es? —preguntó.

En realidad, nuestra ciudad parece prudente porque la discreción reina en ella. ¿No es eso?

—Sí.

—Y esto mismo, la discreción o el buen consejo, es claro que resulta ser una ciencia; con ella, y no con la ignorancia, puede decidirse lo que es justo.

—Desde luego.

—Pero muchas y también de muchas clases son las ciencias que existen en la ciudad.

—¿Cómo no?

—¿Hay razón para considerar prudente y discreta a la ciudad atendiendo a la ciencia de sus constructores?

—De ningún modo —dijo—, porque en ese caso lo que convendrá llamarla es maestra en construcciones.

—Tampoco podrá decirse que la ciudad es prudente si solo se tiene en cuenta la ciencia de los que trabajan la madera.

—No, por cierto.

(...)

—¿Cuál es —pregunté yo— y en qué ciudadanos se encuentra?

—No es otra que la que tiene por objeto la vigilancia de la ciudad —contestó , y puedes admirarla en aquellos gobernantes que denominábamos guardianes perfectos.

(...)

—En consecuencia, la ciudad fundada conforme a reglas naturales podrá ser toda ella prudente por la parte de gente que menos abunda en ella, que no es otra que la que preside y gobierna. Es este, al parecer, el linaje más reducido y al cual corresponde la participación en esta ciencia, que es, entre todas, la única que debe ser llamada con el nombre de prudencia.

—Gran verdad la que tú manifiestas —dijo.» (*Rep.*, 429, *a*.)

f) La justicia, armonía de los tres principios o virtudes.

«—Pero también hemos oído a otros muchos y nosotros mismos repetíamos con frecuencia que el hacer cada uno lo suyo y no tratar de meterse en cosas ajenas constituye la justicia.

—Eso hemos dicho.

—Entonces, mi querido amigo —añadí—, parece que ya encontramos en qué consiste la

justicia: no es otra cosa que en hacer cada uno lo suyo. ¿Y sabes de dónde saco esta conclusión?

—A mi entender —dije yo—, lo que faltaba por considerar en la ciudad, después de haber tratado de la templanza, del valor, y de la prudencia, era eso que da a estas cualidades la fuerza que necesitan para subsistir. Si permanece en ellas no hay duda de que las conserva. Decíamos en verdad que si encontrábamos las tres cualidades citadas, la cuarta sería sin duda la justicia.» (*Rep.*, 433, *c.*)

«—Para nosotros ya existía, Glaucón, una imagen de la justicia, que nos ha sido de mucha utilidad: no es otra que la de considerar que quien es zapatero por naturaleza, debe dedicarse a hacer zapatos y no a otra cosa, y que quien es constructor habrá de emplear su tiempo en las construcciones, y de igual modo todos los demás.

—Así me parece.

—Realmente la justicia parece que es algo de esta clase, pero no en lo que concierne a la acción externa del hombre, sino respecto a su acción interna; es ella la que no permite que ninguna de las partes del alma haga lo que no le compete ni que se entremeta en cosas propias de otros linajes, sino que, ordenando debidamente lo que corresponde, se rige a sí misma y se hace su mejor amiga al establecer el acuerdo entre sus tres elementos, como si fuesen los términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta y el de la media, y todos los demás tonos intermedios, si es que existen.» (*Rep.*, 443, *e.*)

«—Así, pues, cuando el alma toda marche dirigida por la razón y no se manifieste en ella deseo alguno de sedición, cada una de sus partes realizará lo que le es debido y mantendrá su amor a la justicia; asimismo, disfrutará de los placeres que más le convengan y, en lo posible, de los más verdaderos.» (*Rep.*, 586, *c.*)

2. *Conclusión: la virtud es el deseo de las cosas bellas.*

«SÓCRATES: Tú decías antes, Menón, que la virtud consiste en querer las cosas bellas y en poder alcanzarlas.

MENÓN: Lo dije, en efecto.

SÓCRATES: De estos dos términos, el querer está al alcance de todos, y no por eso un hombre vale más que otro.

MENÓN: Evidente.

SÓCRATES: Pero está claro que si alguien aventaja a otro es por la capacidad.

MENÓN: Enteramente.

SÓCRATES: De forma que, según tu definición, la virtud es esencialmente la capacidad de procurarse el bien.

MENÓN: Me parece, Sócrates, que es completamente como tú dices.

SÓCRATES: Examinemos, pues, este segundo aspecto de la cuestión, pues es posible que tengas razón; así, pues, según tu modo de ver, la virtud consiste en la capacidad de adquirir el bien.

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: Este bien de que tú hablas, ¿no es acaso, por ejemplo, la salud y la riqueza?

MENÓN: Entiendo, también por ello, la adquisición del oro y de la plata, de los cargos y los honores en la ciudad.

SÓCRATES: ¿No tienes tú nada más ante los ojos cuando hablas de bien?

MENÓN: No, sino todas estas cosas.

SÓCRATES: Sea. De modo que, según Menón, huésped hereditario del Gran Rey, la virtud consiste en procurarse oro y plata. Y a esta idea de adquisición, Menón, ¿le añades tú las palabras 'justa y santamente', o bien consideras tú que esto es indiferente y una adquisición injusta es también una virtud para ti?

MENÓN: De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES: Entonces, eso es un vicio, ¿no?

MENÓN: Sin duda alguna.

SÓCRATES: Así, pues, la adquisición debe ir acompañada de justicia, de templanza, de piedad o de cualquier otra parte de la virtud; y, sin ello, deja de ser virtud, por más que procure algún bien.

MENÓN: ¿Cómo, en efecto, podrá ser una virtud sin esto?

SÓCRATES: Ahora bien: si una renuncia al oro y a la plata para sí mismo y para los demás, cuando la adquisición de ellos sería injusta, ¿no es acaso una virtud esta misma renunciación?

MENÓN: Claro que sí.

SÓCRATES: Si esto es así, la adquisición de esta clase de bienes no es más virtud que el hecho de renunciar a ellos, y llamaremos virtud a lo que va acompañado de justicia, y vicio a lo que no muestra nada semejante.' (*Menón*, 78, *c*.)

COMENTARIO:

1. *Realizar un esquema de los elementos básicos de los textos.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'alma', 'placer', 'principio racional', 'principio irascible', 'principio concupiscible', 'dominación', 'verdad', 'virtud', 'templanza', 'fortaleza', 'prudencia', 'justicia', 'reflexión', 'razonamiento', 'intemperancia', 'armonía', 'bien'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'En cuanto a la parte que conoce, resulta claro para todos que tiende siempre y por completo a conocer la verdad.'
3.2. 'La templanza es como un cierto orden y continencia de los placeres y de los deseos.'
3.3. 'Cuando lo que es mejor por naturaleza manda sobre lo peor, se dice que ese hombre posee el dominio de sí mismo.'
3.4. 'La templanza es algo así como un acuerdo, como una armonía que se establece entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza.'
3.5. '¿No es acaso por razonamientos como conviene juzgar?'
3.6. 'La justicia no es otra cosa que hacer cada uno lo suyo.'
3.7. 'La virtud consiste en querer las cosas bellas y en poder alcanzarlas.'
3.8. 'Llamaremos virtud a lo que va acompañado de justicia, y vicio a lo que no muestra nada semejante.'
3.9. 'La discreción o el buen consejo, es claro que resulta ser una ciencia; con ella, y no con la ignorancia, puede decidirse lo que es justo.'
3.10. 'Al hablar de conservación a todo evento quiero decir que el valor es garantía de esa conservación, tanto entre los dolores como entre los placeres.'

4. *Comprensión de los textos.*

4.1. ¿Cómo prueba Platón la división ternaria del alma?
4.2. Explica la naturaleza y la función de cada una de las tres partes o principios del alma.
4.3. Del predominio de una sola sobre las demás determina un tipo de personalidad, describe los tres caracteres psicológicos que aparecen en el texto.
4.4. Relaciona y compara cada uno de los caracteres humanos con una forma de gobierno.
4.5. ¿Cuáles son las cualidades propias de la virtud en general?
4.6. ¿Cuál es la virtud correspondiente a cada principio anímico?
4.7. ¿Cuál es el fundamento de la correlación entre virtud moral y virtud social o política?
4.8. De las tres partes en que divide el alma, ¿cuáles son las que poseen una naturaleza irracional? ¿Por qué?
4.9. Platón define la templanza y la justicia en términos de armonía, pero ¿en que difiere la armonía propia de la templanza de la armonía de lo justo?
4.10. ¿Qué significa que el hombre mediante la templanza tiene dominio de sí?
4.11. ¿Cuál es la relación entre la prudencia y la fortaleza?
4.12. ¿Por qué la fortaleza no es una virtud racional?
4.13. ¿En qué sentido la prudencia supone ciencia o saber?

4.14. ¿Por qué los razonamientos son los instrumentos de los filósofos?
4.15. ¿A qué parte del alma le corresponde por naturaleza mandar y a cuál le corresponde servir?
4.16. ¿Acaso la virtud es algo innato, o, por el contrario, una disposición adquirida?
4.17. ¿Por qué la justicia no consiste en dar a cada uno lo suyo, sino en hacer cada uno lo que le corresponde? Compara los dos matices y explica cuál es la actitud de Platón.

TEXTO 3:

Formas de regímenes políticos

1. *Introducción: clasificación de los gobiernos en justos e injustos.*

«—¡Ea pues, Glaucón, hemos convenido en que en una ciudad debidamente regida habrán de ser comunes las mujeres, los hijos y toda la educación y, asimismo, cuantas actividades tengan relación con la guerra y con la paz. Serán reyes de ella aquellos hombres que se distingan entre todos en lo concerniente a la filosofía y a las artes bélicas.

—Sí, en eso hemos quedado —asintió.

—Nuestro acuerdo se extendía también a lo siguiente: admitíamos que, una vez instituidos los gobernantes, llevarían a los guerreros a unas viviendas como las descritas, en las que no existiría nada de carácter particular, sino común, para todos. Además de la disposición de las viviendas, recordarás cuáles eran los bienes que acordábamos concederles.

—Recuerdo, en efecto —dijo, que nos parecía conveniente que nadie poseyera ninguna de las cosas que ahora poseen los demás y que, cual atletas de la guerra y guardianes de la ciudad, les prescribíamos un salario por su labor, que consistiría en la alimentación anual a entregar por los otros ciudadanos. Ellos, en cambio, deberían atender al cuidado de sí mismos y de la ciudad.

—Bien dice — afirmé—. Pero, ya que hemos dado fin a todo esto convendrá recordar de dónde nos desviamos para volver de nuevo al punto de partida.

—No resultará fácil —dijo—. Casi aducías las mismas razones que ahora, como si hubieses agotado el repertorio en lo tocante al gobierno de la ciudad. Y decías que considerabas como buena a la ciudad entonces descrita y al hombre adecuado para ella, aunque admitías todavía una ciudad y un hombre mejores que esos. Añadías que si esta ciudad era buena, las demás tendrían que parecer defectuosas, y de los restantes regímenes políticos afirmabas, según recuerdo, que podrían clasificarse en cuatro especies, de los que habría que examinar y contemplar sus defectos y los hombres que a ellos convenían. Con este examen se nos facilitaría el juicio sobre estos hombres, y ya nos sería posible convenir en cuál es el mejor y el peor de ellos, para investigar a continuación si el mejor es el más feliz y el peor el más desgraciado, o, si, por el contrario, ocurre de otro modo. Cuando yo te preguntaba por esos cuatro regímenes políticos de que hablabas, he aquí que tomaron la palabra Polemarco y Adimanto, con lo que te envolvieron en la digresión que nos ha conducido hasta aquí.

(...)

—No será difícil —respondí— dar gusto a tus deseos, pues los regímenes a que me refería tienen un nombre bien conocido y alabado por la mayoría: el de cretenses y lacedemonios. El segundo, y segundo también en popularidad, es el régimen de la oligarquía, lleno por lo demás de innumerables males. A continuación de este, pero contrario a él, colocaremos a la democracia, y luego a la nobilísima tiranía, que supera a todos los otros como cuarta y última enfermedad de la ciudad. ¿O tienes tú idea de algún otro régimen político que difiera claramente por su forma de los que ahora te ofrezco? Porque las oligarquías y reinos venales y regímenes por el estilo, son intermedios entre los citados y se encuentran de manera parecida tanto entre los bárbaros como entre los griegos.» (*Rep.*, 544, *b*.)

Consideraciones generales.

Correspondencia de los cinco regímenes políticos con cinco caractereres individuales.

«— Por consiguiente, si son cinco los regímenes que pueden adoptar las ciudades, también serán cinco las disposiciones propias del alma humana.

—¿Quién lo duda?

—Nos hemos referido ya al hombre que se corresponde con el régimen aristocrático, del que decimos con razón que es bueno y justo.

—Sí, hemos hablado de él.

(...)

—Pues bien: del mismo modo que comenzamos a examinar los caracteres en los regímenes políticos antes que en los particulares, por estimar que este sería el método más claro, ¿no debemos también ahora iniciar nuestra consideración por el régimen de los ambiciosos para el cual no encontraría mejor nombre que el de timocracia o timarquía? ¿No pondremos en relación con este al hombre que le corresponda, para pasar luego revista a la oligarquía y al hombre oligárquico y volver a continuación la mirada a la democracia y al hombre democrático, y aun por último a la ciudad dominada por la tiranía, en la que habrá que prestar atención al alma tiránica, intentando así resolver como jueces competentes acerca de las cosas que nos hemos propuesto?» (*Rep.*, 545, *d.*)

2.2. Todos los regímenes políticos injustos son desviaciones sucesivas del gobierno justo. Las causas y el origen de la degeneración son: el carácter mudable y perecedero de lo humano, y, la imprudencia de los gobernantes.

«— Veamos, pues —añadí—, y tratemos de explicar cómo podrá tener lugar el tránsito de la aristocracia a la timocracia. ¿O no es plenamente cierto que todo régimen político se ve afectado por un cambio cuando la discordia se apodera de los gobernantes, y que, con todo, la escisión no llegará a producirse si se mantiene unidad de criterio entre los disidentes?

—Así es.

—¿Y cómo concibes, Glaucón —dije yo—, una alteración en nuestro régimen y cuál podría ser la causa de la disidencia entre los auxiliares y los gobernantes, entre sí y consigo mismos? ¿O prefieres que, como Homero, invoquemos a las musas para que nos digan 'de qué modo surgió la primera discordia' y las hagamos hablar en tono trágico, e incluso ponderadamente, cuando lo que hacen es jugar y burlarse de nosotros, como si fuésemos niños?

—¿Cómo?

—Ahora te lo diré. Difícil resulta que en una ciudad así se produzca una sedición. Pero como todo lo que nace no puede por menos de corromperse, es evidente que ese régimen no perdurará eternamente, sino que también se destruirá. Y su destrucción será esta: no solamente para las plantas que se dan en la tierra, sino también para los animales que viven sobre ella, hay períodos de fertilidad y de esterilidad que sobrevienen a las almas y a los cuerpos cuando los retornos alternativos anudan las circunferencias cíclicas de las distintas especies, las cuales son cortas para los seres de breve tránsito y largas para los seres de larga vida. En lo que respecta a nuestro linaje y a los hombres que educasteis para el gobierno de la ciudad, aun siendo sabios, no serán capaces de fijar, por más que usen del razonamiento y de los sentidos, los períodos de fertilidad y de esterilidad, y así dejarán pasar la ocasión para procrear y, en cambio, engendrarán hijos cuando no debieran hacerlo.» (*Rep.*, 545, *d.*)

2.3. Las formas políticas de gobierno a medida que más se alejan de la justa, más viciosas y defectuosas serán. Por ello la tiranía es el régimen más perverso y el peor de todos.

«¿Qué diferencia puede haber, pues, —pregunté—, entre la ciudad sometida al tirano y la gobernada por el rey a la que antes nos referíamos?

—Una oposición total —contestó—; la una es la mejor, y la otra, en cambio, es la peor.» (*Rep.*, 576, *b.*)

3. *Caracteres de la ciudad justa.*

«A mi entender —dije yo—, lo que faltaba por considerar en la ciudad, después de haber tratado de la templanza, del valor y de la prudencia, era eso que da a estas cualidades la fuerza que necesitan para subsistir. Si permanece en ellas no hay duda de que las conserva. Decíamos en verdad que si encontrábamos las tres cualidades citadas, la cuarta sería sin duda la justicia.

—Y por fuerza que así ha de ser —observó.

—Pero si hubiese necesidad de discriminar —proseguí— qué cualidad hará a nuestra ciudad mejor, estimo que sería difícil de determinar si la igualdad de opiniones de los gobernantes y de los gobernados, o el hecho de que se mantenga en los soldados la idea legítima e inquebrantable sobre lo que es temible o no, o la inteligencia y la vigilancia en los gobernantes, o, en fin, eso mismo sobre todo hace buena a la ciudad y que descansa en la ocupación propia y limitada del niño, de la mujer, del esclavo, del hombre libre y del artesano, del gobernante y del gobernado, a sus actividades características.

—Desde luego, sería difícil —dijo—. ¿Cómo no?

(...)

—Con ello, la posesión y la práctica de lo que a cada uno compete se reconocerá como la justicia.

—Eso es.

(...)

—Pues entonces queda precisado el alcance de la injusticia. Y en sentido inverso decir también: lo contrario de la injusticia y lo que hace que la ciudad sea justa no es otra cosa que la aplicación a su privativo trabajo del linaje de los comerciantes, auxiliares y guardianes.» (*Rep.*, 433, *c*/434, *e*.)

«Apliquemos estas razones a nuestro propósito: ¿no es el producir la justicia preparar las partes del alma para que cumplan su cometido según su naturaleza; y el producir la injusticia atribuir a unas y a otras un gobierno que va contra su naturaleza?

—Desde luego —contestó.

—En consecuencia, y según parece, la virtud es una especie de salud, belleza y buen estado del alma, mientras que el vicio es una enfermedad, deformidad y flaqueza de la misma.

—Estás en lo cierto.

(...)

Atiéndeme un momento —dije— para que puedas advertir bajo cuántas formas se presenta el vicio, por lo menos según lo entiendo yo, y cuáles son las dignas de consideración.

—Ya te digo —afirmó—; solo queda que tú hables.

—Pues bien —añadí—: desde la altura de la discusión a la que hemos llegado y que nos revela, como desde una atalaya, la forma única de la virtud y las innumerables que reviste el vicio, podemos precisar las cuatro clases de este último que merecen nuestro examen.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Quiero decir —repuse— que los modos del alma guardan justa relación con los modos de gobierno.

—¿Y cuántos son?

—Cinco —dije—, tanto en uno como en otro sentido.

—Pues enuméramelos —observó.

—Yo digo —repliqué— que es una la forma de gobierno a la que nos hemos referido, pero que puede recibir dos denominaciones: cuando hay un hombre solo que sobresale entre los demás gobernantes, se llamará monarquía, mas si son muchos, aristocracia.

—Dices la verdad —afirmó.

—Pero esto en nada priva para que la forma de gobierno sea única —observé—. Porque ya sean uno, ya sean muchos los que gobiernen, no se alterarán las leyes fundamentales de la ciudad si se mantienen la educación y la instrucción de que hablamos.

—No es verosímil —repuso.» (*Rep.*, 445, *c*/450, *a*.)

Caracteres de los gobiernos políticos injustos o viciosos.

1. La timocracia o el gobierno del honor y la ambición.

«—Imitará al antiguo régimen en el honor que dispense a los gobernantes, así como en la aversión de las clases dirigentes a la agricultura, a las profesiones manuales y demás oficios lucrativos, o en la preparación de comidas en común y en la práctica de los ejercicios gimnásticos y militares.

—Sí.

—Pero ¿no serán rasgos propios del sistema el temor a que los sabios ocupen el gobierno, cuando ya ni se encuentren con hombres sencillos y fuertes, sino mezclados, y el inclinarse hacia los espíritus coléricos y simplísimos, más adecuados por su naturaleza para la guerra que para la

paz, o el tener en gran estima los engaños y las maquinaciones de aquella, manteniendo así de continuo el ansia de pelea?

—Efectivamente.

—Los hombres de ese régimen serán, pues —añadí— amantes de las riquezas, ni más ni menos que los de las oligarquías. Y honrarán feroz y desmedidamente el oro y la plata, hasta el punto de sostener almacenes y tesoros privados en los que oculten las riquezas conseguidas. Rodearán de murallas sus viviendas, que serán para ellos unos sencillos nidos particulares, en los que prodigarán a manos llenas el dinero, tanto para mujeres como para todo aquello que les venga en gana.

—Estás en lo cierto —dijo.

(...)

—Apruebo tu opinión —asentí—. Y por predominar en él de manera bien clara ese único rasgo del carácter colérico, se producen las porfías y las ostentaciones.

—En grado sumo —dijo.» (*Rep.*, 547, *c*/549, *a*.)

4.2. La oligarquía o el gobierno del amor de las riquezas.

«—¿Y qué es lo que entiendes tú por oligarquía? —preguntó.

—Para mí —agregué—, es un régimen en el que decide la tasación de la fortuna y, por tanto, en el que mandan los ricos, sin que los pobres tengan participación en él.

—De acuerdo —dijo.

(...)

—Por consiguiente, cuanto más se honra en una ciudad a la riqueza y a los hombres ricos, menos se estima a la virtud y a los hombres buenos.

—Sin duda.

—Mas se practica siempre lo que se honra y se descuida lo que no se estima.

—Así es.

—Por ello, los hombres poseídos de la envidia y de la ambición por volverse ansiosos de riquezas y aficionados al dinero. Y entonces alaban y admiran al rico, pero desdeñan y desprecian al pobre.

—Desde luego.

—Promulgan, pues, una ley, que es verdadero límite del régimen oligárquico, ya que condicionan el ejercicio del poder a la mayor cantidad de riqueza. Esa cantidad aumenta o disminuye según la fortaleza o debilidad del régimen, de tal modo que dejan sin acceso a los cargos a los que no disponen de una determinada renta. Y llevan a término su plan valiéndose de la fuerza o de las armas o imponiendo este régimen simplemente por el temor. ¿O no lo crees así?

—En efecto, no lo pongo en duda.» (*Rep.*, 550, *d*).

4.3. La democracia o el régimen de la libertad.

«—En primer lugar, ¿no contará el régimen con hombres libres y no se verá inundada la ciudad de libertad y de abuso desmedido del lenguaje, con licencias para que cada uno haga lo que se le antoje?

—Eso es lo que dicen —afirmó.

—Si esa licencia existe, es evidente que cada uno dispondrá su propia vida en la ciudad de la manera que más les guste.

—En efecto.

(...)

—¡Ah!, mi querido amigo —exclamé—, la ciudad de que hablas es la más apropiada para toda clase de regímenes políticos.

—¿Por qué?

—Porque esa misma licencia permite toda clase de constituciones. Lo cual hará posible organizar la ciudad a gusto de cada uno, al modo como hacíamos nosotros. Vaya, pues, quien quiera a un régimen democrático, donde podrá elegir, como en un bazar, el sistema que más le agrade. Una vez que lo haya elegido, se asentará en él y se adaptará a sus leyes.

—*Quizá —dijo— no carecerá de modelos para obrar así.*

—El que en esa ciudad no haya necesidad de gobernar —argüí—, ni de que se imponga esto a quien puede hacerlo, como tampoco el ser gobernado, si uno no lo desea, o el no entrar en guerra cuando los demás así lo hacen, o el mismo hecho de no vivir en paz, si así lo quieres, a

despecho de que la prefieran los otros, e incluso aunque la ley te prohíba gobernar y juzgar, el prescindir de esas mismas acciones, ¿no te parece todo ello verdaderamente extraordinario y agradable, ya sin parar mientes en otras cosas?

Posiblemente lo sea —contestó—, por lo menos de primera intención.

(...)

—Pues mira, a mi juicio, cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad cuenta con unos escanciadores que la derraman más allá de lo debido y sin mezcla alguna, halla pretexto para reprender a sus gobernantes y calificarles de malvados y oligárquicos, si no son enteramente complacientes con ella y no le procuran la mayor libertad posible.

Eso hace, sin duda alguna —dijo.

Y hay más: a los que se muestran sumisos a los gobernantes, los insulta cual si se tratase de esclavos voluntarios y que no sirven para otra cosa; y a los gobernantes que semejan y los gobernados, así como a los gobernados que semejan a los gobernantes, los ensalza y los honra tanto en público como en privado. ¿No resulta, pues, necesario que en una ciudad de esta naturaleza la libertad lo domine todo?

—¿Cómo no?

—¡Ah querido! —dije yo—, pero en tales condiciones la anarquía se adentrará en las familias y terminará incluso por infundirse en las bestias.» (*Rep.*, 556, *e*/562, *e*).

4.4. La tiranía o el gobierno de la esclavitud.

«—En primer lugar —dije yo—, ¿llamas libre o esclava a la ciudad tiranizada?

—Para mí, sin discusión, es una ciudad esclava —dijo.

—Pero ves en ella señores y hombres libres.

—En efecto —contestó—, pero en número reducido. Generalizando, puede decirse que la parte más virtuosa de ella es la que sufre una esclavitud indigna y desgraciada.

(...)

—Y bien; es cierto que una ciudad esclava y tiranizada no hace de ningún modo lo que quiere.

—Desde luego.

—El alma tiranizada —y hablemos ahora del alma en totalidad— tampoco podrá hacer lo que quiera; porque, arrastrada siempre por la fuerza del aguijón, se verá llena de turbación y arrepentimiento.

—¿Cómo no?

—Y qué. ¿Será necesariamente rica o pobre esa ciudad tiranizada?

—Pobre.

—Así, pues, también el alma tiránica será siempre, y por necesidad, pobre e insaciable.

—Sin duda alguna —dijo.

—Veamos. ¿No se encontrarán necesariamente llenos de miedo esa ciudad y ese hombre?

—En efecto.

—¿Crees tú que podremos encontrar en otra ciudad más lamentos, más gemidos, más quejas y más dolores que en esta?

—De ningún modo.

(...)

—Así, pues, verdaderamente, y aunque así no lo parezca, el hombre tiránico no es otra cosa que un esclavo, sometido a las mayores lisonjas y bajezas, adulador de los hombres más viciosos, insaciable en sus deseos, carente de casi todas las cosas y ciertamente pobre si nos decidimos a mirar a la totalidad de su alma. Hombre, además, dominado por el temor durante toda su vida, lleno de sobresaltos y de dolores, si su vida se parece de verdad al régimen de la ciudad que él gobierna. Porque ¿no dudarás que se parece?

—Sin duda alguna —contestó.

—Añádeles a esto todo aquello que mencionábamos antes: necesariamente tendrá que ser y aun volverse más envidioso, más desleal, más injusto, más hostil, más impío, más propicio a alegar y alimentar toda maldad, con lo cual terminará por hacerse el hombre más desgraciado. Y con él, se harán también así los que están a su alrededor.

(...)

—... ¿Aprobarás también que el más infeliz es el peor y el más injusto, como se evidencia en que, por ser más tirano, ejerce su tiranía de manera absoluta sobre sí mismo y sobre su ciudad?

—Puedes decirlo —afirmó.» (*Rep.*, 577, *d*/580, *e*).

paz, o el tener en gran estima los engaños y las maquinaciones de aquella, manteniendo así de continuo el ansia de pelea?

—Efectivamente.

—Los hombres de ese régimen serán, pues —añadí— amantes de las riquezas, ni más ni menos que los de las oligarquías. Y honrarán feroz y desmedidamente el oro y la plata, hasta el punto de sostener almacenes y tesoros privados en los que oculten las riquezas conseguidas. Rodearán de murallas sus viviendas, que serán para ellos unos sencillos nidos particulares, en los que prodigarán a manos llenas el dinero, tanto para mujeres como para todo aquello que les venga en gana.

—Estás en lo cierto —dijo.

(...)

—Apruebo tu opinión —asentí—. Y por predominar en él de manera bien clara ese único rasgo del carácter colérico, se producen las porfías y las ostentaciones.

—En grado sumo —dijo.» (*Rep.*, 547, *c*/549, *a*.)

4.2. La oligarquía o el gobierno del amor de las riquezas.

«—¿Y qué es lo que entiendes tú por oligarquía? —preguntó.

—Para mí —agregué—, es un régimen en el que decide la tasación de la fortuna y, por tanto, en el que mandan los ricos, sin que los pobres tengan participación en él.

—De acuerdo —dijo.

(...)

—Por consiguiente, cuanto más se honra en una ciudad a la riqueza y a los hombres ricos, menos se estima a la virtud y a los hombres buenos.

—Sin duda.

—Mas se practica siempre lo que se honra y se descuida lo que no se estima.

—Así es.

—Por ello, los hombres poseídos de la envidia y de la ambición por volverse ansiosos de riquezas y aficionados al dinero. Y entonces alaban y admiran al rico, pero desdeñan y desprecian al pobre.

—Desde luego.

—Promulgan, pues, una ley, que es verdadero límite del régimen oligárquico, ya que condicionan el ejercicio del poder a la mayor cantidad de riqueza. Esa cantidad aumenta o disminuye según la fortaleza o debilidad del régimen, de tal modo que dejan sin acceso a los cargos a los que no disponen de una determinada renta. Y llevan a término su plan valiéndose de la fuerza o de las armas o imponiendo este régimen simplemente por el temor. ¿O no lo crees así?

—En efecto, no lo pongo en duda.» (*Rep.*, 550, *d*).

4.3. La democracia o el régimen de la libertad.

«—En primer lugar, ¿no contará el régimen con hombres libres y no se verá inundada la ciudad de libertad y de abuso desmedido del lenguaje, con licencias para que cada uno haga lo que se le antoje?

—Eso es lo que dicen —afirmó.

—Si esa licencia existe, es evidente que cada uno dispondrá su propia vida en la ciudad de la manera que más les guste.

—En efecto.

(...)

—¡Ah!, mi querido amigo —exclamé—, la ciudad de que hablas es la más apropiada para toda clase de regímenes políticos.

—¿Por qué?

—Porque esa misma licencia permite toda clase de constituciones. Lo cual hará posible organizar la ciudad a gusto de cada uno, al modo como hacíamos nosotros. Vaya, pues, quien quiera a un régimen democrático, donde podrá elegir, como en un bazar, el sistema que más le agrade. Una vez que lo haya elegido, se asentará en él y se adaptará a sus leyes.

—Quizá —dijo— no carecerá de modelos para obrar así.

—El que en esa ciudad no haya necesidad de gobernar —argüí—, ni de que se imponga esto a quien puede hacerlo, como tampoco el ser gobernado, si uno no lo desea, o el no entrar en guerra cuando los demás así lo hacen, o el mismo hecho de no vivir en paz, si así lo quieres, a

despecho de que la prefieran los otros, e incluso aunque la ley te prohíba gobernar y juzgar, el prescindir de esas mismas acciones, ¿no te parece todo ello verdaderamente extraordinario y agradable, ya sin parar mientes en otras cosas?

—Posiblemente lo sea —contestó—, por lo menos de primera intención.

(...)

—Pues mira, a mi juicio, cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad cuenta con unos escanciadores que la derraman más allá de lo debido y sin mezcla alguna, halla pretexto para reprender a sus gobernantes y calificarles de malvados y oligárquicos, si no son enteramente complacientes con ella y no le procuran la mayor libertad posible.

—Eso hace, sin duda alguna —dijo.

—Y hay más: a los que se muestran sumisos a los gobernantes, los insulta cual si se tratase de esclavos voluntarios y que no sirven para otra cosa; y a los gobernantes que semejan y los gobernados, así como a los gobernados que semejan a los gobernantes, los ensalza y los honra tanto en público como en privado. ¿No resulta, pues, necesario que en una ciudad de esta naturaleza la libertad lo domine todo?

—¿Cómo no?

—¡Ah querido! —dije yo—, pero en tales condiciones la anarquía se adentrará en las familias y terminará incluso por infundirse en las bestias.» (*Rep.*, 556, *e*/562, *e*).

4.4. La tiranía o el gobierno de la esclavitud.

«—En primer lugar —dije yo—, ¿llamas libre o esclava a la ciudad tiranizada?

—Para mí, sin discusión, es una ciudad esclava —dijo.

—Pero ves en ella señores y hombres libres.

—En efecto —contestó—, pero en número reducido. Generalizando, puede decirse que la parte más virtuosa de ella es la que sufre una esclavitud indigna y desgraciada.

(...)

—Y bien; es cierto que una ciudad esclava y tiranizada no hace de ningún modo lo que quiere.

—Desde luego.

—El alma tiranizada —y hablemos ahora del alma en totalidad— tampoco podrá hacer lo que quiera; porque, arrastrada siempre por la fuerza del aguijón, se verá llena de turbación y arrepentimiento.

—¿Cómo no?

—Y qué. ¿Será necesariamente rica o pobre esa ciudad tiranizada?

—Pobre.

—Así, pues, también el alma tiránica será siempre, y por necesidad, pobre e insaciable.

—Sin duda alguna —dijo.

—Veamos. ¿No se encontrarán necesariamente llenos de miedo esa ciudad y ese hombre?

—En efecto.

—¿Crees tú que podremos encontrar en otra ciudad más lamentos, más gemidos, más quejas y más dolores que en esta?

—De ningún modo.

(...)

—Así, pues, verdaderamente, y aunque así no lo parezca, el hombre tiránico no es otra cosa que un esclavo, sometido a las mayores lisonjas y bajezas, adulador de los hombres más viciosos, insaciable en sus deseos, carente de casi todas las cosas y ciertamente pobre si nos decidimos a mirar a la totalidad de su alma. Hombre, además, dominado por el temor durante toda su vida, lleno de sobresaltos y de dolores, si su vida se parece de verdad al régimen de la ciudad que él gobierna. Porque ¿no dudarás que se parece?

—Sin duda alguna —contestó.

—Añádeles a esto todo aquello que mencionábamos antes: necesariamente tendrá que ser y aún volverse más envidioso, más desleal, más injusto, más hostil, más impío, más propicio a acoger y alimentar toda maldad, con lo cual terminará por hacerse el hombre más desgraciado. Y con él, se harán también así los que están a su alrededor.

(...)

—... ¿Aprobarás también que el más infeliz es el peor y el más injusto, como se evidencia en el que, por ser más tirano, ejerce su tiranía de manera absoluta sobre sí mismo y sobre su ciudad?

—Puedes decirlo —afirmó.» (*Rep.*, 577, *d*/580, *c*).

COMENTARIO:

1. *Realizar el esquema de los elementos básicos que aparecen en el texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'ciudad', 'gobernante', 'guerrero', 'timocracia', 'oligarquía', 'democracia', 'tiranía', 'monarquía', 'aristocracia', 'régimen de gobierno', 'templanza', 'valor', 'prudencia', 'justicia', 'virtud', 'libertad', 'constitución', 'anarquía'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'En una ciudad debidamente regida habrán de ser comunes las mujeres, los hijos y toda la educación.'
3.2. 'Pero como todo lo que nace no puede por menos de corromperse, es evidente que ese régimen (el democrático) no perdurará eternamente, sino también se destruirá.'
3.3. 'Lo que hace que la ciudad sea justa no es otra cosa que la aplicación a su privativo trabajo del linaje de los comerciantes, auxiliares y guardianes.'
3.4. 'La virtud es una especie de salud, belleza y buen estado del alma, mientras que el vicio es una enfermedad, deformidad y flaqueza de la misma.'
3.5. 'Cuanto más se honra en una ciudad a la riqueza y a los hombres ricos, menos se estima a la virtud y a los hombres buenos.'
3.6. 'Si esa licencia existe (la libertad democrática), es evidente que cada uno dispondrá su propia vida en la ciudad de la manera que más le guste.'
3.7. 'El alma tiránica será siempre, y por necesidad, pobre e insaciable.'
3.8. 'El hombre tiránico no es otra cosa que un esclavo.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Qué método emplea Platón en la investigación de los temas ético-políticos?
4.2. ¿En qué consiste el comunismo utópico de Platón? Cita sus características basándote en el texto.
4.3. Dado el paralelismo hombre-ciudad, y puesto que el hombre se compone de tres principios y cinco son los regímenes políticos, explica cuáles son los regímenes puros, en tanto que participan de sólo un principio anímico, y cuáles son los que se componen de la mezcla de dos.
4.4. ¿Por qué motivo los regímenes políticos tienden a corromperse y debilitarse?
4.5. ¿Cómo surge la timocracia?
4.6. ¿Por qué al hablar de los regímenes injustos los relaciona con la discordia como origen de todos los males?
4.7. ¿Por qué la oligarquía es en parte una tiranía?
4.8. ¿Por qué la libertad democrática se transforma en anarquía?
4.9. ¿En qué sentido participa de todos los regímenes viciosos?
4.10. ¿Acaso en un sistema tiránico ningún ciudadano goza de libertad, ni siquiera el gobernante?
4.11. ¿Cuáles son las clases sociales en cada uno de los regímenes injustos?
4.12. ¿Acaso el antagonismo de clases en las sociedades injustas radica, en definitiva, en el derecho de propiedad privada?
4.13. ¿Por qué en Platón lo comunitario es una manifestación del carácter unitario de la ciudad perfecta?
4.14. ¿Por qué el vicio adopta una multiplicidad de formas?

ANTROPOLOGIA ARISTOTELICA

1. *Teorías precedentes.*

1.1. Dos son las cualidades que atribuyen a las almas, las filosofías predecesoras a Aristóteles: el movimiento y la sensación.

«Hay dos cualidades en las que lo que posee un alma parece diferir radicalmente de lo que carece el alma: estas cualidades son el movimiento y la sensación.» (*Del alma*, 403, *b.*)

a) Las teorías que definen al alma a partir del movimiento la consideran como principio o causa capaz de producirlo y, en consecuencia, debe moverse por sí misma (= automovimiento).

«Algunos pretenden que la capacidad de producir el movimiento es la primera y más importante característica del alma. Pero supuesto que creen ellos que nada puede producir el movimiento si no puede ello mismo moverse, han supuesto que el alma es una de las cosas que se mueven.» (*Del alma*, 403, *b.*)

Pertenecen a esta tendencia los atomistas Demócrito y Leucipo.

b) Las teorías que primero conciben al alma como conocimiento la consideran como principio de todas las cosas. Pertenecen a esta corriente: Anaxágoras, Platón, Empédocles:

«Mientras que los que lo refieren al conocimiento y a la percepción miran al alma como el primer principio de todas las cosas: unos considerándolo plural este principio; otros, pensándolo singular.» (*Del alma*, 404, *b.*)

1.2. Recapitulación:

«Pero todos o casi todos distinguen el alma por tres de sus atributos: el movimiento, la sensación y la incorporeidad y cada uno de ellos hace referencia retrospectiva a los primeros principios.» (*Del alma*, 405, *b.*)

2. *Hacia una definición del alma.*

2.1. Punto de partida: analiza las condiciones de ser las sustancias naturales o individuales. La sustancia real puede interpretarse como materia, forma o compuesto.

«Describimos una clase de los objetos existentes como sustancia; y subdividimos esta en tres clases o tipos: la materia, que no es en sí misma un ser individual; la forma o figura, en virtud de la cual se atribuye directamente a la cosa la individualidad; finalmente, el compuesto de las dos cosas dichas antes.» (*Del alma*, 412, *a.*)

a) La materia como potencia indeterminada, es una de las condiciones necesarias de la sustancia (= materia-sujeto).

b) La forma es la actualización de las condiciones materiales.

«La materia es potencialidad, mientras que la forma es la realización o actualidad.» (*Del alma*, 412, *a.*)

2.2. Las sustancias naturales pueden dividirse en cuerpos inorgánicos y orgánicos o vivientes:

«Ahora bien, de entre los cuerpos naturales, unos tienen vida y otros no la tienen.» (*Del alma*, 412, *a.*)

2.3. Todo cuerpo natural, según la física, es capaz de moverse espontáneamente (la naturaleza es un principio inmanente de movimiento), pero no todos los seres racionales son capaces de comportarse como seres vivos. De donde sea preciso determinar el significado 'vida':

«Con el término 'vida' significamos la capacidad de autosustentación, de crecimiento y de corrupción.» (*Del alma*, 412, *a*.)

2.4. El ser vivo, como toda sustancia natural, es un todo compuesto de materia y forma:

«Todo cuerpo natural, pues, que posee la vida, debe ser sustancia, y sustancia de tipo compuesto.» (*Del alma*, 412, *a*.)

2.5. El principio por el cual un cuerpo natural posee vida es el alma. Si dos son los principios del ser viviente, materia y forma, y puesto que la materia no puede ser el alma del ser vivo dada su condición de sujeto, en consecuencia, el alma debe ser el principio formal o esencial del ser viviente:

«Pero puesto que es un cuerpo de una especie definida, a saber, en posesión de la vida, el cuerpo no puede ser alma, porque el cuerpo no es algo predicado de un sujeto, sino que es él, más bien, lo que considera como sustancia o sujeto; es decir, como materia. De esta manera, el alma debe ser sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo general, el cual posee potencialmente la vida... El alma es, pues, la actualidad de la clase de cuerpo que hemos descrito.» (*Del alma*, 412, *a*.)

2.6. A continuación distingue Aristóteles dos grados de actualidad análogos a la posesión del conocimiento y al ejercicio del mismo, es decir, primero el ser o naturaleza y luego el obrar o el ejercicio. El alma corresponde al primer grado de actualidad; lo que primero posee el ser viviente es la vida y luego se comportará como viviente.

«Por consiguiente, el alma podría definirse como la primera actualidad de un cuerpo natural, que posee potencialmente la vida; y es tal cualquier cuerpo que posea órganos.» (*Del alma*, 412, *a*.)

2.7. Si consideramos al cuerpo vivo un ser natural cuyas partes son órganos, el alma también la podemos definir como la primera actualidad del cuerpo organizado:

«Las partes de las plantas son también órganos... Si, pues hay que dar con una definición que sea aplicable a toda alma, esta será «la primera actualidad de un cuerpo natural que posea órganos.». (*Del alma*, 412, *a*.)

3. *Jerarquía de los seres vivientes.*

3.1. Postulado básico: el término vida no es unívoco, sino análogo, ya que tiene distintos sentidos:

«Ahora bien: la palabra vivir tiene muchos sentidos, y decimos que una cosa vive si está presente en ella cada una de las cosas siguientes: mente o pensamiento, sensación, movimiento o reposo en el espacio, además del movimiento que implica nutrición y el crecimiento o corrupción.» (*Del alma*, 413, *a*.)

3.2. Funciones de la vida vegetativa, sensible y racional:

a) Las únicas capacidades que posee el alma vegetativa son la nutrición y la reproducción, funciones comunes a todos los seres vivientes:

«En primer lugar, pues, hemos de hablar del alimento y la reproducción, pues el alma nutritiva pertenece a todas las demás criaturas vivas, incluido el hombre... Sus funciones típicas son la reproducción y la asimilación del alimento.» (*Del alma*, 415, *a*.)

b) El segundo grado de vida se caracteriza por la sensación y la locomoción. Por la sensación es capaz de distinguir las cualidades de las cosas, por el apetito tiende a conseguir lo agradable o se aparta de lo desagradable:

«Ahora bien: si tienen la facultad sensitiva, tienen también la apetitiva, porque el apetito consiste en el deseo, la inclinación y la concupiscencia, y todos los animales tienen, por lo menos, uno de los sentidos, el del tacto; y lo que posee sensación conoce el placer y el dolor, lo agradable y lo desagradable; y lo que conoce estas cosas tiene también concupiscencias porque ésta es un apetito de lo que es agradable... Además de estos sentidos, algunos poseen el poder de moverse en el espacio.» (*Del alma*, 414, *b*.)

c) El grado superior y la función más elevada es propia del hombre, se trata de la capacidad de pensar y entender.

«Otros incluso—por ejemplo, el hombre o cualquier otro ser semejante o superior a él—tienen la capacidad de pensar y entender.» (*Del alma*, 414, *b*.)

3.3. Funciones o facultades del alma: puesto que la palabra vivir tiene diversos sentidos, decimos que algo tiene vida por las siguientes manifestaciones: porque piensa o entiende, tiene sensación y se mueve en el espacio, y también, porque se nutre, crece y se reproduce:

«La palabra vivir tiene muchos sentidos, y decimos que una cosa vive si está presente en ella cada una de las siguientes cosas: mente o pensamiento, sensación, movimiento o reposo en el espacio, además del movimiento que implica la nutrición y el crecimiento o corrupción.» (*Del alma*, 413, *a*.)

Sin embargo, no todos los seres vivos poseen todas esas funciones, sino que los vegetativos sólo una de ellas, la nutrición, los animales además sienten y desean y por último el hombre que entiende y razona:

«Respecto de las facultades del alma de que hemos hecho mención, algunos seres vivos, como hemos dicho, las poseen todas, otros algunas tan solo y otros, en fin, solamente una de ellas.» (*Del alma*, 414, *b*.)

4. *Estudio de la sensación.*

4.1. Noción y naturaleza de la sensación.

a) La sensación puede significar la facultad por la cual un ser posee la capacidad de sentir o también, el acto de esa misma facultad.

«El término sensación debe usarse en dos sentidos, como potencial o como actual. Análogamente sentir significa las dos cosas, poseer la facultad y ejercitarla.» (*Del alma*, 417, *a*.)

b) El objeto de la sensación es lo particular, por el contrario, el entendimiento es un conocimiento de lo universal:

«Esto se debe a que la sensación actual tiene lugar respecto de seres particulares, mientras que el conocimiento tiene como objeto los universales.» (*Del alma*, 417, *b*.)

c) La sensación está condicionada por la presencia del objeto sensible.

«De manera que está en el poder del hombre hacer uso de su mente cuando él quiera, pero no está en su mano experimentar la sensación, porque para ello es esencial la presencia del objeto sensible.» (*Del alma*, 417, *b*.)

d) La facultad de sentir es potencial, el objeto del sentido es actual, pero cuando se da conocimiento (sensación), este acto es común al objeto sensible y al sujeto sintiente:

«El sujeto que siente, como hemos dicho, es potencial, así como el objeto del sentido es actual. Así, durante el proceso de actualización es distinto, mientras que al fin del proceso el sujeto se ha hecho [illegible] participa de su cualidad.» (*Del alma*, 417, *b*.)

e) En el objeto sensible cabe distinguir lo que es propio de cada sentido y lo que es común de varios sentidos.

«Cada sentido tiene su propio campo y no se engaña en cuanto al hecho del color o del sonido, sino solamente en cuanto a la naturaleza y posición del objeto coloreado o de la cosa que emite el sonido. A tales objetos los llamamos propios de un sentido particular, mientras que la percepción del movimiento, del reposo, del número, la figura y el tamaño son campo común de varios sentidos.» (*Del alma*, 417, *b*.)

4.2. Estudio de los objetos externos.

a) El objeto de los sentidos (= lo sensible) son las cualidades o propiedades elementales (calor, frío, seco, húmedo) o derivadas de los mismos. Puesto que tales cualidades son contradictorias es preciso que cada sentido sea un término medio entre esas cualidades contrarias.

1. El objeto de la vista es lo visible, el color.

«Lo visible, pues, el color, es decir, lo que recubre a lo que en sí mismo es visible.» (*Del alma*, 418, *b*.)

2. El objeto del oído es el sonido:

«Así, pues, es sonoro lo que puede producir movimiento en una masa de aire que constituya una unidad y sea continua en la misma medida que el órgano del oído.» (*Del alma*, 420, *a*.)

3. El objeto del olfato se corresponde al del gusto, aunque la cualidad dominante del gusto sea lo seco y la del olfato lo húmedo.

«Pero, como hemos dicho, por ser los olores no fácilmente diferenciables, al contrario de los sabores, han tomado sus nombres de los sabores mismos con el fundamento de una correspondencia entre ellos.» (*Del alma*, 421, *b*.)

4. El objeto del gusto consiste en una mezcla de la materia dulce con el agua:

«El cuerpo gustable en que reside el sabor se halla en un medio material líquido, y éste es táctil.» (*Del alma*, 422, *a*.)

«Los tipos de sabores, igual que en el caso de los colores, en su forma más simple, son contrarios, lo dulce y lo amargo.» (*Del alma*, 422, *a*.)

5. El objeto del tacto es variado, pues varias son las especies de objetos tangibles:

«En lo tangible hay muchos pares de contrarios, caliente y frío, seco y húmedo, duro y blando, y todas las demás cualidades de este tipo.» (*Del alma*, 423, *a*.)

b) Si hay contacto entre objeto sensible y órgano sensorial, no se da sensación, por lo que es preciso que en toda sensación esté presente un medio que una en un solo acto objeto y sujeto sensibles.

«Ni el sonido ni el olor provocan la sensación a causa de que el objeto toque el órgano sensitivo, sino que el movimiento se produce en el medio por el sonido y el olor, y en el órgano sensitivo propio por medio del medio; pero cuando uno coloca el objeto sonoro u oloroso en contacto inmediato con el órgano sensitivo, no se produce ninguna sensación.» (*Del alma*, 419, *b*.)

1. El medio del sentido del color y sonido es el aire:

«El aire es el medio transmisor del sonido y del color.» (*Del alma*, 425, *a*.)

2. El medio transmisor del olor es una cualidad común al aire y al agua:

«El medio en el caso del sonido es el aire, pero en el caso del olor carece de nombre, pues el aire y el agua poseen ciertamente una característica común, y tienen la misma relación respecto de lo que emite el olor.» (*Del alma*, 419, *b*.)

3. El medio transmisor del sabor es un material líquido:

«Pero nada puede producir una percepción de sabor sin líquido.» (*Del alma*, 422, *a*.)

4. El medio transmisor de lo tangible es una mezcla de aire, tierra y agua: La alternativa que nos queda es la de que sea una mezcla de estos elementos con tierra, como tienden a ser la carne y sus análogos, de manera que el medio táctil en que se sienten.

5. Conclusión:

«Toda sensación, en efecto, parece estar relacionada con un par de contrarios: por ejemplo, la visión con lo blanco y lo negro, la audición con un diapasón alto o bajo, el gusto con lo dulce y amargo; pero en lo tangible hay muchos pares de contrarios.» (*Del alma*, 423, *a*.)

«Los diversos tipos de sensación debe ser un cuerpo estructurado orgánicamente.» (*Del alma*, 423, *a*.)

c) Naturaleza de los órganos sensoriales: cada sentido se compone de uno de los cuatro elementos si se trata de los sentidos superiores, o de una mezcla de aire y agua para los inferiores.

1. El ojo se compone de agua; el olfato, de aire y agua; el oído, de aire, y el tacto, de agua, aire y tierra.

«Pero los órganos de los sentidos se componen de solo estos dos elementos, aire y agua—la pupila del ojo, en efecto, se compone de agua, y el órgano del oído de aire, mientras que el órgano del olfato se compone de uno u otro de los dos—.» (*Dal alma*, 415, *a*.)

2. No hay más que cinco sentidos, dada la correspondencia entre sentidos y órganos sensoriales, y:

«Si omitimos algún sentido, hemos de omitir también algún órgano de sentido.» (*Del alma*, 425, *a*.)

4.3. Estudio del sentido común, imaginación y memoria.

a) El sentido común es un sentido inespecífico que tiene por objeto todos los sensibles comunes: Afirma Aristóteles que «nosotros poseemos ya una facultad común que aprehende directamente los sensibles comunes.» Por tanto, no hay ningún sentido especial para ellos. Además, cada sentido especial sólo dice relación a su cualidad propia, pero el hombre distingue también los distintos géneros de cualidades especiales, tal diferenciación exige una facultad que medie entre los diversos sensibles propios:

«Cada sentido, pues, dice relación a su materia-sujeto sensible; este reside en el órgano del sentido como tal, y discierne las diferencias en la materia-sujeto mencionada; por ejemplo, la visión discrimina entre lo blanco y lo negro, y el gusto entre lo dulce y lo amargo; y de manera semejante en todos los demás casos. Pero, puesto que también distinguimos lo blanco y lo dulce, y comparamos entre sí todos los objetos percibidos, ¿por medio de qué sentido percibimos que ellos difieren? Evidentemente, tiene que ser por medio de algún sentido como percibimos la diferencia, ya que son objetos del sentido.» (*Del alma, 426, b.*)

De donde que las funciones del sentido común sean las de diferenciar y comparar todas las cualidades percibidas por los sentidos especiales.

b) Pero los contenidos sensoriales no siempre desaparecen con la materia-sujeto de las cualidades, sino que se mantienen en la imaginación o se reproducen en la memoria.

1. La imaginación no se identifica con la sensación por las siguientes razones: *a*) La sensación es actual con la presencia del excitante, pero

la imaginación, sin presencia del excitante, también se actualiza; posee una actividad propia, como sucede cuando soñamos.

«La sensación es o bien potencial o actual, por ejemplo, es vista o visión actual, mientras que la imaginación tiene lugar cuando no ocurre nada de esto, como cuando los objetos son vistos en sueños.» (*Del alma*, 428, *a*);

b) Las sensaciones siempre tienen razón, pero la imaginación puede ser falsa:

«Por otra parte, todas las sensaciones son verdaderas, mientras que muchas imaginaciones son falsas.» (*Del alma*, 428, *a*);

c) La imaginación es una especie de juicio sensible u opinión acerca de una sensación:

«Imaginar es, pues, formar una opinión que corresponde exactamente a una percepción directa.» (*Del alma*, 428, *a*.)

2. La memoria introduce el tiempo como sensible común:

«La memoria, pues, no es una sensación ni juicio, sino un estado o afección de una de estas cosas, una vez transcurrido un tiempo.» (*De la memoria y el recuerdo*, 449, *b*.)

La memoria es un reconocimiento de aquello que antes se aprendió o percibió:

«No puede haber memoria de algo presente ahora y en el tiempo presente, según se ha dicho, sino que la sensación se refiere al tiempo presente; la espera o expectación, a lo que es futuro, y la memoria, a lo que es pretérito.» (*De la memoria y el recuerdo*, 449, *b*.)

5. *Estudio de la inteligencia.*

5.1. La mente o intelecto es una sustancia independiente, no afectada por nada, impasible e inmóvil y, en consecuencia, imperecedera:

«La mente parece ser una sustancia independiente engendrada en nosotros y parece ser imperecedera... Muy probablemente, la mente es algo más divino y no es afectada por nada. es, pues, evidente, según estas consideraciones, que el alma no puede ser movida...» (*Del alma*, 408, *b*.)

5.2. La mente es radicalmente independiente del cuerpo y no resulta de la mezcla de los elementos:

«Así, pues, no es lógico creer que está mezclada con el cuerpo, pues en este caso sería de alguna manera cualitativa, por ejemplo, calor o frío, o incluso tendría algún órgano, como lo tiene la facultad sensitiva, siendo así que de hecho no tiene ninguno.» (*Del alma*, 429, *a*.)

5.3. El objeto de la mente es la forma separada de la materia (= lo inteligible o pensable), es decir, la esencia de las cosas o formas inteligibles que estaban ya contenidas en las imágenes.

«Ahora bien, para el alma pensante las imágenes ocupan el lugar de las percepciones directas, y cuando el alma afirma o niega que ellas son buenas o malas, las evita o las busca. De aquí que el alma piense sin una imagen mental.» (*Del alma*, 431, *a*.)

5.4. Considerada la mente desde el punto de vista pasivo, deviene todas las cosas, y desde el punto de vista activo, es una especie de luz por la que la forma inteligible para de la potencia al acto:

«La mente, en sentido pasivo, es tal porque viene a ser todas las cosas, pero la mente posee otro aspecto, según el cual hace ella todas las cosas; es esta especie de estado positivo como la luz, pues la luz, en algún sentido, hace actuales los colores que sólo son potenciales.» (*Del alma*, 430, *b*.)

5.5. El intelecto activo por su absoluta actividad, no sólo es superior al pasivo, sino también independiente del cuerpo, y cuando está separada de ella es su propia verdad, su esencia inmortal y eterna.

«La mente es, en este sentido, separable; no es pasiva ni está mezclada con nada, puesto que es esencialmente una actualidad; el agente, en efecto, es superior al paciente... Cuando está separada, ella es su propia verdad y nada más, y solamente esto es inmortal y eterno.» (*Del alma*, 430, *b*.)

ARISTÓTELES

TEXTO 1:

Estudio del conocimiento intelectual

1. *Semejanzas y diferencias entre el conocimiento sensible y el intelectual.*

«Respecto de la parte del alma—sea separable en el espacio extenso o solamente con una distinción de razón—con la que el alma conoce y piensa, hemos de considerar cuáles son sus características distintivas y de qué manera tiene lugar el pensar. Si este proceso es análogo a la percepción, debe ser o bien un proceso en que el alma es actualizada por lo que es pensable, o alguna otra cosa de este mismo tipo. Esta parte, pues, debe ser, aunque no sea pasiva, receptiva de la forma de un objeto, es decir, debe ser potencialmente idéntica a su objeto, aunque no idéntica a él absolutamente: lo que lo sensitivo es a lo sensible, así es la mente respecto de lo pensable. Es, pues, necesario que la mente, puesto que piensa todas las cosas, esté incontaminada, como dice Anaxágoras, a fin de que pueda estar bajo control, es decir, que pueda conocer, porque la intromisión de cualquier cosa extraña le es impedimento y obstrucción. De donde también se deduce que la mente no puede tener ninguna característica fuera de su capacidad de recibir. Así, pues, la parte del alma que llamamos mente—entiendo por mente aquella parte por medio de la cual el alma piensa y forma sus juicios—no tiene existencia actual hasta que piensa. Así, pues, no es lógico creer que está mezclada con el cuerpo, pues en este caso sería de alguna manera cualitativa, por ejemplo, calor o frío, o incluso tendría algún órgano, como lo tiene la facultad sensitiva, siendo así que de hecho no tienen ninguno. Se ha dicho con razón que el alma es el lugar de las formas, sólo que esto no se aplica al alma tomada como un todo, sino tomada tan sólo en su capacidad de pensar, y las formas la ocupan no actualmente, sino tan sólo potencialmente.

Ahora bien: que las facultades perceptiva y pensante no son semejantes en su impasividad es evidente si consideramos los órganos del sentido y la sensación. El sentido, en efecto, pierde la sensación ante un estímulo procedente de un objeto sensible demasiado violento; por ejemplo, la de un sonido inmediatamente después de sonidos ruidosos, y no es posible ver ni oler inmediatamente después de colores y olores muy fuertes; pero cuando la mente piensa lo altamente inteligible, no es por ello menos capaz de pensar en cosas de poca monta, sino aún es más capaz de ello, porque la facultad del sentido no es independientemente algo fuera del cuerpo, mientras que la mente ha llegado a varios grupos de sus objetos, como se dice del hombre ilustrado en actividad—lo cual ocurre cuando él puede ejercitar su función por sí mismo—, aun entonces la mente es en algún sentido potencial, si bien no exactamente de la misma manera que antes de aprender y descubrir; además, entonces la mente es capaz de pensar por sí misma.

Supuesto que la magnitud no es lo mismo que la esencia de la magnitud, ni el agua lo mismo que la esencia del agua—y así también en otros muchos casos, si bien no en todos, ya que en algunos casos no hay diferencia alguna—, juzgamos la carne y la esencia de la carne o bien por distintas facultades, o bien por medio de la misma facultad bajo distintas relaciones, porque la carne no puede existir sin su materia, pero igual que «nariz chata» implica una forma definida en una materia determinada. Ahora bien: por medio de la facultad sensitiva juzgamos nosotros de lo caliente y lo frío, y todas las cualidades cuya debida proporción constituye la carne; pero por medio de un sentido distinto, o bien completamente distinto, o bien relacionado con él de la misma manera que una línea curva respecto de sí misma, una vez se le ha arrancado la rectitud, juzgamos nosotros de la esencia de la carne. Por otra parte, entre los objetos abstractos, «recto» es igual que «nariz

chata», porque siempre ello está combinado con una extensión; pero su esencia, si recto y rectitud no son lo mismo, es algo distinto; llamemos a esto dualidad. Por consiguiente, juzgamos de esto por medio de otra facultad o por medio de la misma facultad en una relación distinta. Y hablando en general, igual que los objetos son separables de su materia, así también son separables las facultades correspondientes de la mente.

Se podría plantear esta cuestión: si la mente es una cosa simple y no es capaz de ser actualizada, y no tiene nada en común con ninguna otra cosa, como dice Anaxágoras, ¿de qué manera pensará, si pensar es una forma de ser actualizado? Porque cuando dos cosas tienen algo en común, consideramos a la una como agente o actuante y a la otra como actualizada. Y nuestro segundo problema es si la mente misma puede ser un objeto del pensamiento. Pues o bien la mente estará presente en todos los demás objetos—es decir, si la mente es en sí misma un objeto del pensamiento y no lo es en virtud de alguna otra cosa distinta, y si lo que es pensado es idéntico en la forma de siempre—, o bien contendrá algún elemento común que haga de ella un objeto del pensamiento, igual que las demás cosas. O bien existe la explicación que hemos dado antes de la frase «ser actualizado en virtud de algún elemento común», es decir, que la mente es potencialmente idéntica a los objetos del pensamiento, mientras que actualmente no es nada de esto, hasta que piensa. Lo que la mente piensa debe estar en ella de la misma manera o en el mismo sentido en que las letras están en la tablilla que no contiene ninguna escritura actual; esto es exactamente lo que ocurre en el caso de la mente. Ella es también pensable por sí misma, exactamente igual que los demás objetos del pensamiento. En efecto, en el caso de las cosas que carecen de materia, lo que piensa y lo que es pensado son lo mismo, porque el conocimiento especulativo es lo mismo que su objeto. Hemos, empero, de considerar por qué razón la mente no piensa siempre. En las cosas que tienen materia, cada uno de los objetos del pensamiento está sólo potencialmente presente. De donde, mientras que los objetos materiales no tendrán la mente en sí mismos—porque la mente es potencialmente idéntica a ellos tan sólo independientemente de su materia—, la mente tendrá incluso la capacidad de ser pensada.» (ARISTÓTELES, *Del alma*, lib. III, cap. 4.)

2. *Función de la mente en sentido pasivo y en sentido activo.*

«Puesto que en toda clase de objetos, igual que en la totalidad de la naturaleza, existe algo que es su materia, es decir, algo que es potencialmente todos los individuos y algo distinto que es su causa o su agente, con lo cual se hacen todas las cosas—relacionadas ambas cosas como el arte y su materia—, estos distintos elementos deben hallarse también presentes en el alma. La mente, en sentido pasivo, es tal porque viene a ser todas las cosas, pero la mente posee otro aspecto, según el cual hace ella todas las cosas; es éste una especie de estado positivo como la luz, pues la luz, en algún sentido, hace actuales los colores que sólo son potenciales. La mente es, en este sentido, separable; no es pasiva ni está mezclada con nada, puesto que es esencialmente una actualidad; el agente, en efecto, es siempre superior al paciente, y la causa originaria es superior a la materia. El conocimiento actual es idéntico a su objeto. El conocimiento potencial es, en el individuo, anterior temporalmente al conocimiento actual, pero considerado en general no es temporalmente anterior. La mente no piensa intermitentemente. Cuando está separada, ella es su propia verdad y nada más, y solamente esto es inmortal y eterno—pero no recordamos, porque mientras que la mente en este sentido no puede ser actualizada, la mente en su sentido pasivo es perecedera—, y sin esto no piensa nada.» (ARISTÓTELES, *Del alma*, lib, III, cap.5.)

3. *Resumen de la teoría aristotélica sobre la mente.*

«Ahora bien: resumiendo lo que hemos dicho acerca del alma, permítasenos afirmar una vez más que en algún sentido el alma es todas las cosas existentes. Lo que existe es o bien sensible o bien inteligible, y en algún sentido, el conocimiento es lo conocible y la sensación es lo sensible. Hemos de considerar en qué sentido es esto así. El conocimiento y la sensación se dividen en correspondencia con sus objetos, lo potencial como correspondiente de lo potencial, y lo actual de lo actual. Las facultades cognoscitiva y sensitiva del alma son potencialmente estos objetos, a saber: lo conocible y lo sensible. Estas facultades, por tanto, deben ser idénticas o bien a sus objetos mismos o bien a sus formas. Ahora bien: no son idénticas a los objetos mismos, porque la piedra no existe en el alma, sino solamente la forma de la piedra. El alma, pues, obra como la mano; la mano, en efecto, es un instrumento que emplea otros instrumentos, y así, el alma es una forma que emplea otras formas, y el sentido es una forma que emplea las formas de los objetos sensibles. Pero puesto que en apariencia nada posee una existencia separada o independiente, de no ser las

magnitudes sensibles, los objetos del pensamiento—los llamados abstracciones y todos los estados y modificaciones de las cosas sensibles— residen en las formas sensibles. Y por esta razón, así como nadie puede nunca aprender o entender algo sin el ejercicio de la percepción, de la misma manera, aun cuando pensemos especulativamente, hemos de tener alguna imagen mental, en la cual pensar, ya que las imágenes mentales son semejantes a los objetos percibidos, excepto en que éstas carecen de materia. Pero la imaginación no es lo mismo que una afirmación o una negación, porque la verdad y la falsedad envuelven una combinación de nociones. ¿Cómo, pues, diferirán las nociones más simples de las imágenes mentales? Ni esas nociones simples ni otras algunas son, con toda seguridad, imágenes mentales, pero no pueden tener lugar sin esas imágenes mentales.» (ARISTÓTELES, *Del alma*, lib. III, cap. 8).

COMENTARIO:

1. *Realizar un esquema de la estructura básica de los textos.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'distinción de razón','ser actualizado', 'pensamiento', 'percepción', 'pensable', 'forma de un objeto', 'ser potencial', 'mente', 'facultad sensitiva', 'sensación', 'inteligible', 'esencia', 'magnitud', 'materia', 'cualidades', 'conocimiento especulativo', 'causa o agente', 'pensamiento agente', 'pensamiento paciente', 'afirmación', 'negación', 'verdad', 'falsedad', 'imagen mental'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El alma es actualizable por lo pensable.'
3.2. 'Esta parte (del alma) debe ser, aunque no sea pasiva, receptiva de la forma de un objeto.'
3.3. 'La parte del alma que llamamos mente no tiene existencia actual hasta que piensa.'
3.4. 'El alma es el lugar de las formas... tomada tan sólo en su capacidad de pensar.'
3.5. 'La magnitud no es lo mismo que la esencia de la magnitud.'
3.6. 'Igual que los objetos son separables de la materia, así también son separables las facultades correspondientes de la mente.'
3.7. 'Lo que la mente piensa debe estar en ella de la misma manera en que las letras están en la tablilla que no contiene ninguna escritura actual.'
3.8. 'La mente, en sentido pasivo, es tal porque viene a ser todas las cosas.'
3.9. 'Pero la mente posee otro aspecto, según el cual hace ella todas las cosas.'
3.10. 'El conocimiento actual es idéntico a su objeto.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica las semajanzas y diferencias entre el conocimiento sensible y el intelectual.
4.2. ¿Cuál es el objeto de la mente humana?
4.3. ¿Por qué el alma en tanto que pensamiento es separable de la materia?
4.4. ¿En qué consiste la identidad sujeto-objeto en el acto de pensar?
4.5. ¿Cuál es la diferencia entre pensamiento y lo pensable?
4.6. ¿Qué significa que el alma es todas las cosas existentes?
4.7. ¿En qué frase te basarías para mostrar el carácter antiinnatista de la teoría del conocimiento aristotélica?
4.8. ¿Cuál es la función de la mente activa y de la pasiva? ¿Cuál de las dos es separable de la extensión e inmortal? ¿Por qué?
4.9. ¿Por qué es necesario de una mente activa a nivel del conocimiento intelectual?

4.10. A nivel sensible, ¿cómo justifica Aristóteles la actualización de las cualidades?
4.11. ¿Cuáles son las razones por las cuales la mente activa es superior a la pasiva?
4.12. ¿Por qué los objetos del pensamiento son abstracciones?
4.13. Cita la diferencia entre imagen sensible e imagen mental. ¿Por qué la mente en sentido pasivo precisa de una imagen mental?

TEXTO 2:

Principios básicos del conocimiento sensible

«Puesto que podemos percibir lo que vemos y lo que oímos, ello debe ser percibido o bien por la misma vista o por algún otro sentido. Pero, entonces, el mismo sentido debe percibir las dos cosas, la visión y el color, objeto de la visión. De manera que, o bien dos sentidos perciben un mismo objeto, o bien la vista se percibe a sí misma. Por otra parte, si hay un sentido independiente que percibe la vista, o bien el proceso se seguirá hasta el infinito, o bien un sentido deberá percibirse a sí mismo. Así, pues, hemos de suponer que esto ocurre en el primer sentido. Pero ahí surge una dificultad, pues si la percepción por medio de la visión es ver, y lo que es visto es o bien un color o posee un color, entonces si uno debe ver lo que ve, se deduce que lo que primariamente vea poseerá un color. Es, por tanto, evidente que la frase «percibir por medio de la visión» tiene no tan sólo un único significado, pues, aun cuando no veamos, discernimos la oscuridad y la luz por la visión, pero no de la misma manera. Además, lo que ve posee en algún sentido el color, porque cada órgano de sentido es capaz de recibir el objeto percibido, pero sin su materia. Esa es la razón por la que, aun cuando los objetos de la percepción se hayan ido o hayan desaparecido, las sensaciones y las imágenes mentales están aún presentes en el órgano del sentido.

La actualidad del objeto sensible y de la sensación es una e idéntica, aunque no sea la misma su esencia; al decir que son idénticas, hablo del alma actual y de la audición actual, pues es posible que quien posea la audición no oiga, y lo que tiene sonido no siempre está sonando. Pero cuando lo que tiene la capacidad de oír está ejerciendo su capacidad, y lo que tiene sonido está sonando, entonces la audición actual y el sonido actual tienen lugar juntos; podemos llamarlos respectivamente audición y «sonancia» o sonido.

Si, pues, el movimiento, es decir, el actualizar y el ser actualizado, tiene lugar en lo que es actualizado, entonces el sonido y la audición en el estado de actualidad deben residir en la audición potencial, porque la actualidad de lo que mueve y actualiza tiene lugar en lo que es actualizado. De aquí que lo que causa la moción no necesite moverse. La actuación, pues, del objeto que produce sonido es sonido o sonancia, y lo que produce la audición es audición, ya que audición se usa en dos sentidos o acepciones, e igual el sonido. El mismo argumento se aplica a todos los demás sentidos y objetos sensibles. Pues igual que la actualización activa y pasiva residen en lo que es actualizado, y no en el agente, así también la actualización del objeto sensible y la del sujeto sensitivo están en el último. En algunos casos tenemos nombres para ambos casos en griego, como son sonancia y audición, pero en otros, uno de los términos carece de nombre; en efecto, la actualidad de la visión se llama ver, mientras que la del color no tiene nombre; la actividad o actualidad del gusto se llama gustar, mientras que la del sabor no tiene nombre. Pero puesto que la actualidad del sensible y del sensitivo es la misma, aunque su esencia sea distinta, se sigue que la audición en su sentido activo o actual cesará o continuará simultáneamente con el sonido, y así ocurrirá con el sabor, el gusto y lo demás; pero esto no se aplica a sus potencialidades.

Cada sentido, pues, dice relación a su materia-sujeto sensible; este reside en el órgano del sentido como tal, y discierne las diferencias en la materia-sujeto mencionada; por ejemplo, la visión discrimina entre lo blanco y lo negro, y el gusto entre lo dulce y lo amargo; y de manera semejante en todos los demás casos. Pero, puesto que también distinguimos lo blanco y lo dulce, y comparamos entre sí todos los objetos percibidos, ¿por medio de qué sentido percibimos que ellos difieren? Evidentemente, tiene que ser por medio de algún sentido como percibimos la diferencia, ya que son objetos del sentido. Accidentalmente resulta claro que la carne no es el último órgano del sentido, pues, de serlo, el juicio dependería de estar o no en contacto. Por otra parte, tampoco es posible juzgar que lo dulce y lo blanco son distintos por medio de sentidos independientes o separados, sino que ambos deben ser claramente presentados a un sentido único. Pues, en el otro caso, si tú percibiste una cosa y yo otra, habrá de ser evidente que ellas diferían una de otra. Lo que afirma la diferencia debe ser uno; lo dulce, en efecto,

difiere de lo blanco. Es, pues, la misma facultad la que afirma esto; luego, según ella afirma, así piensa y percibe. Evidentemente, pues, es imposible emitir un juicio acerca de objetos separados o independientes; y es igualmente evidente, por las consideraciones que siguen, que esas cosas no son juzgadas en distintos tiempos. Pues, igual que una misma facultad declara que el bien y el mal son distintos, así también cuando declara que uno es distinto y que el otro es distinto, el tiempo cuando no es meramente accidental—como, por ejemplo, cuando digo *ahora* que hay allí una diferencia, pero no digo que hay allí una diferencia *ahora*—. La facultad dice ahora, y también que la diferencia existe ahora; de donde ambos son distintos a la vez. Así, pues, el sentido que juzga debe ser indiviso, y además debe juzgar sin intervalos de tiempo. Pero, por otra parte, es imposible que la misma facultad pueda moverse al mismo tiempo con movimientos contrarios, en la medida en que es indivisible y en un tiempo indivisible. Pues si el objeto es dulce, excita la sensación o el pensamiento de una manera, pero si es amargo, los excita de la manera contraria, y si es blanco, de una manera distinta todavía. ¿Hemos, pues, de suponer que la facultad que juzga es numéricamente indivisible e inseparable, pero que está diferenciada en su esencia? Entonces, en un sentido, lo que percibe las cosas separadas es lo que está dividido, mientras que, en otro sentido, hace esto en cuanto indivisible. Pues es divisible en su esencia, pero es indivisible espacial y numéricamente. ¿O bien esto no es posible? Pues aunque la misma cosa indivisible pueda ser potencialmente ambos contrarios, no es así en su esencia, sino que resulta divisible en el proceso de actualización. Una misma cosa no puede ser a la vez blanca y negra, y así una misma cosa no puede a la vez ser reducida al acto por las formas de estas dos cosas, si esto es lo que ocurre en la percepción y el pensamiento. El hecho es que exactamente igual que lo que algunos pensadores describen como un punto es, en este sentido, indivisible, por ser las dos cosas uno y dos, así también, en la medida en que la facultad de juzgar es indivisible, es una e instantánea en la acción; pero en la medida en que es divisible, emplea el mismo símbolo dos veces al mismo tiempo. En la medida, pues, en que trata el límite como dos, emite un juicio sobre dos cosas distintas, por ser ella misma, en algún sentido, distinta; pero en el grado en que juzga de ello como solamente una, juzga por medio de una sola facultad y a un solo tiempo.

Respecto del principio en virtud del cual llamamos sensitivo o dotado de sensación a un ser vivo, bástenos esta explicación.» (ARISTÓTELES, *Del alma*, lib. III, cap. 2.)

COMENTARIO:

1. *Realizar un esquema que exprese la estructura básica del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'percibir', 'percepción', 'perceptible', 'órgano de sentido', 'sensación', 'objeto sensible', 'actualizar', 'ser actualizado', 'actualización activa', 'actualización pasiva', 'actualidad del sensible', 'actualidad del sensitivo', 'materia-sujeto sensible'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Cada órgano de sentido es capaz de recibir el objeto percibido, pero sin su materia.'
3.2. 'La actualidad del objeto sensible y de la sensación es una e idéntica.'
3.3. 'La actualidad de lo que se mueve y actualiza tiene lugar en lo que se actualiza.'
3.4. 'La actualización del objeto sensible y la del sujeto sensitivo están en el último.'
3.5. 'Cada sentido dice relación a su materia-sujeto sensible.'
3.6. 'El sentido que juzga debe ser indiviso, y además debe juzgar sin intervalos de tiempo.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica los tres elementos que componen el conocimiento sensible: la facultad, el objeto y el acto.
4.2. ¿En qué sentido la facultad es interpretada como potencia y el objeto como acto?

4.3. Si conocer es un movimiento de actualización, ¿acaso la actualización de la facultad es idéntica a la actualización del objeto sensible?
4.4. ¿Por qué el conocer es un acto único en el que coinciden objeto sensible y sensación?
4.5. ¿Cuál es la causa agente del conocimiento sensible?
4.6. ¿Por qué la actualización del objeto sensible sólo se da en el sujeto cognoscible?
4.7. ¿Por qué los sentidos específicos no pueden discernir entre cualidades que no les son propias?
4.8. ¿Mediante qué sentido podemos percibir las diferencias de todos los objetos percibidos? ¿Cuáles son sus características?
4.9. ¿Se puede hablar de cierta abstracción a nivel sensible? En caso afirmativo, ¿en qué sentido?
4.10. ¿Cuál es el objeto de la sensibilidad en general?
4.11. Explica la diferencia entre forma sensible y abstracta.
4.12. ¿Acaso el sentido se puede percibir a sí mismo?

TEXTO 3:

En Aristóteles, el alma es el principio formal del ser vivo, es decir, el principio por el cual un cuerpo natural posee vida.

«Hemos ya discutido suficientemente las teorías acerca del alma que nos han legado nuestros predecesores; replanteemos ahora la cuestión desde su comienzo otra vez, e intentemos determinar qué es el alma y cual será su definición más comprehensiva.

Describimos una clase de los objetos existentes como sustancia; y subdividimos ésta en tres clases o tipos: la materia, que no es en sí misma un ser individual; la forma o figura, en virtud de la cual se atribuye directamente a la cosa la individualidad; finalmente, el compuesto de las dos cosas dichas antes. La materia es potencialidad, mientras que la forma es realización o actualidad; la palabra actualidad se emplea a su vez en dos sentidos, que podemos ejemplificar por la posesión de un conocimiento y el ejercicio del mismo. Los cuerpos parecen ser preeminentemente sustancias, y más de forma particular aún los que tienen un origen natural, pues éstos son las fuentes o surcos de que nacen los demás. Ahora bien: de entre los cuerpos naturales, unos tienen vida y otros no la tienen; con el término vida significamos la capacidad de autosustentación, de crecimiento y de corrupción. Todo cuerpo natural, pues, que posee vida, debe ser sustancia, y sustancia de tipo compuesto. Pero puesto que es un cuerpo de una especie definida, a saber, en posesión de la vida, el cuerpo no puede ser alma, porque el cuerpo no es algo predicado de un sujeto, sino que es él, más bien, lo que se considera como sustancia o sujeto; es decir, como materia. De esta manera, el alma debe ser sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural, el cual posee potencialmente la vida. Y la sustancia es, en este sentido, la actualidad de la clase de cuerpo que hemos descrito. Ahora bien: el término actualidad tiene dos sentidos, análogos a la posesión del conocimiento y al ejercicio del mismo. Evidentemente, la actualidad, en el sentido que usamos ahora, es análoga a la posesión del conocimiento, pues el dormir y el velar dependen de la presencia del alma, y el velar es análogo al ejercicio del conocimiento, y el dormir, a su posesión sin ejercicio. Ahora bien: en una misma y única persona se da primero la posesión del conocimiento. Por consiguiente, el alma podría definirse como la primera actualidad de un cuerpo natural, que posee potencialmente la vida; y es tal cualquier cuerpo que posea órganos. Las partes de las plantas son también órganos, pero de una gran simplicidad: por ejemplo, la hoja protege el pericarpio, y el pericarpio protege la semilla; las raíces son análogas a la boca, ya que ambas absorben el alimento. Si, pues, hay que dar con una definición que sea aplicable a toda alma, ésta será «la primera actualidad de un cuerpo natural que posea órganos». Así, no es más necesario preguntar si el alma y el cuerpo son uno que preguntar si la cera y la impresión que se marca en ella son una cosa, o bien, en general, que preguntar si la materia de cada cosa es lo mismo que aquello de quien ella es la materia, pues, admitiendo que los términos unidad y ser se emplean en muchas acepciones distintas, el sentido primario es el de actualidad.

Hemos dado, pues, una definición general de lo que es el alma: es sustancia en el sentido de forma;

es decir, la esencia de tal cuerpo determinado. Supongamos que un instrumento o herramienta, un hacha, por ejemplo, fuera un cuerpo natural; la sustancia del hacha será aquello que hace de este instrumento un hacha, y esto sería su alma; supóngase que este alma se separa de ella, y el instrumento no sería ya un hacha, a no ser en un sentido equívoco. Tal como es, permanece un hacha, porque no es de aquella clase de seres en quienes el alma es la esencia o forma, sino solamente pertenece a una clase de seres o cuerpos naturales que tienen en sí mismos un principio de movimiento y reposo. Sin embargo, hemos de investigar en nuestra definición, aplicándola a las diversas partes del cuerpo. Si los ojos fueran un ser vivo, su alma sería su visión, porque ésta es la sustancia, bajo la acepción de forma, del ojo; pero el ojo es la materia de la visión, y si falla la visión, no hay ojo alguno, de no ser en un sentido equívoco, como, por ejemplo, una piedra o un ojo pintado. Ahora hemos de aplicar lo que nos ha resultado verdadero para una parte a la totalidad del cuerpo vivo. Pues la misma relación debe haber entre la totalidad de la sensación y la totalidad del ser que siente, en cuanto cuerpo que siente, que hay entre sus respectivas partes. Lo que posee la capacidad de vivir no es el cuerpo que ha perdido el alma, sino el que posee su alma; así, la semilla y el fruto son potencialmente cuerpos de esta especie. El estado de vigilia es actualidad, en el mismo sentido en que lo es el cortar del hacha o el ver del ojo, mientras que el alma es actualidad en el mismo sentido en que lo es la facultad de ver del ojo o la facultad del instrumento de realizar su trabajo. El cuerpo es lo que existe potencialmente, pero de modo igual que la niña del ojo y la facultad de ver constituyen un ojo, así, en el otro caso, el alma y el cuerpo constituyen un ser vivo. Es completamente evidente, pues, que ni el alma ni determinadas partes de ella, si es que tiene partes, pueden separarse del cuerpo, pues en algunos casos la actualidad pertenece a las mismas partes. Pero nada impide que algunas partes estén separadas, porque no son actualidades de ningún cuerpo. Tampoco es evidente si el alma, considerada como una actualidad, tiene con el cuerpo la misma relación que el piloto respecto de la nave. Baste esto como un intento de definir, en un esbozo aproximativo, la naturaleza del alma.» (ARISTÓTELES, *Del alma*, lib. II, cap. I.)

COMENTARIO:

1. *Realizar el esquema de los elementos básicos que aparecen en el texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'sustancia', 'materia', 'forma', 'compuesto', 'potencialidad', 'actualidad', 'cuerpo natural', 'ser viviente', 'alma','vida', 'esencia', 'sentido equívoco', 'principio de movimiento', 'sensación'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La materia es potencialidad, mientras que la forma es realización o actualidad.'
3.2. 'El término vida significa la capacidad de autosustentación, de crecimiento y de corrupción.'
3.3. 'Todo cuerpo natural, pues, que posee vida, debe ser sustancia, y sustancia de tipo compuesto.'
3.4. 'El alma debe ser sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural.'
3.5. 'El alma podría definirse como la primera actualidad de un cuerpo natural.'
3.6. 'El cuerpo es lo que existe potencialmente.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica los distintos sentidos de la palabra sustancia según el texto.
4.2. Si todo cuerpo natural es principio de movimiento y reposo, ¿cuál es la característica del ser vivo?
4.3. ¿Cuáles son las características específicas del ser vivo?
4.4. ¿Cómo están relacionados alma-cuerpo en los seres vivos según Aristóteles?
4.5. ¿Por qué define al alma como primera actualidad del cuerpo orgánico? ¿Cuál sería el sentido de última actualidad del ser?
4.6. En el texto aparece [illegible] disputa a la concepción platónica sobre la

relación alma-cuerpo. Explica la argumentación de la misma y el símil utilizado.

4.7. Cómo ejemplifica Aristóteles la unidad sustancial de los seres compuestos?

4.8. Explica la relación forma-esencia a nivel sustancial.

4.9. El principio: el obrar sigue al ser, se utiliza para determinar el primer significado de alma, ¿cuál es?

4.10. ¿En qué difiere la concepción platónica sobre el alma de la aristotélica?

TEXTO 4:

Estudio de las distintas teorías sobre el alma, anteriores a Aristóteles

1. *El movimiento y la sensación son las dos características que las filosofías predecesoras a Aristóteles atribuyeron al alma.*

«En nuestro estudio del alma nos habremos de plantear problemas a los que tendremos que hallar una solución, y en nuestra marcha habremos de tomar entre manos teorías expuestas por nuestros predecesores para su comparación, a fin de adoptar las que hayan sido rectamente establecidas y para estar en guardia respecto de algunas que sean insatisfactorias. Pero nuestro estudio debe comenzar por sentar de antemano aquellas cosas que con mayor certeza pertenecen al alma por naturaleza.

Hay dos cualidades en las que lo que posee un alma parece diferir radicalmente de lo que carece de alma; estas cualidades son el movimiento y la sensación. Hemos prácticamente aceptado estas dos características distintivas del alma a partir de lo que han dicho nuestros predecesores.» (ARISTÓTELES, *Del alma*, lib. I, cap. 2.)

2. *Análisis de las teorías que caracterizan al alma como principio de movimiento.*

«Algunos pretenden que la capacidad de producir el movimiento es la primera y más importante característica del alma. Pero supuesto que creen ellos que nada puede producir movimiento si no puede ello mismo moverse, han supuesto ya que el alma es una de las cosas que se mueven. Partiendo de este supuesto, Demócrito arguye que el alma es una especie de fuego o calor. Pues al ser innumerables las formas y los átomos, llama a los que son esféricos fuego y alma, y los asimila a lo que llamamos motas de polvo del aire, según podemos ver en los rayos del sol que atraviesan nuestras ventanas; al conglomerado de estas partículas lo llama los elementos de que está compuesta toda la naturaleza. Leucipo adopta una posición similar. A los átomos esféricos los llama alma, porque estas formas o figuras pueden más fácilmente pasar a través de cualquier cosa y pueden mover otras cosas en virtud de su propio movimiento; ellos, en efecto, suponen que un alma es lo que confiere movimiento a las cosas vivas. De aquí que sonsideremos también que la respiración es la condición esencial de la vida, porque la atmósfera circundante ejerce presión sobre los cuerpos y fuerza así a los átomos, que producen el movimiento en las cosas vivas, porque ellos por sí mismos nunca están en reposo. Este movimiento es reforzado desde fuera cuando otros átomos similares entran en el acto de la respiración, pues ellos impiden a los átomos que están en los cuerpos vivos, impidiendo conjuntamente la compresión y solidificación, y los animales pueden vivir exactamente tanto tiempo cuanto son capaces de hacer esto. La teoría derivada de los pitagóricos parece implicar el mismo punto de vista; algunos de ellos, en efecto, han declarado que el alma es idéntica a las partículas de aire, y otros, que se confunde con lo que hace que estas partículas se muevan. Estas partículas han hallado su lugar en la teoría debido a que continuamente pueden verse en movimiento, aun cuando el aire está completamente en calma. Los que dicen que el alma es lo que se mueve a sí misma, tienden hacia el mismo punto de vista. Todos ellos, en efecto, parecen presuponer que el movimiento es el distintivo característico del alma y que todo lo demás debe su movimiento al alma, que ellos suponen movida por sí misma, ya que no ven nada que produzca movimiento sin ser ello mismo por sí.» (ARISTOTELES, *Del alma*, lib. I, cap. 2.)

3. *Estudio de las teorías que caracterizan al alma como mente.*

«De la misma manera, Anaxágoras—y también algún otro filósofo que ha sostenido que la mente es la que todo lo pone en movimiento—dice que el alma es la que produce el movimiento, si bien no tan completamente como pensaba Demócrito. El último identificaba actualmente el alma y la mente, pues él creía que la verdad es subjetiva. De aquí que él considere la descripción homérica del delirio de Héctor; «que yacía pensando otros pensamientos», como exacta. No emplea, pues, el término «mente» para significar una facultad relacionada con la verdad, sino que identifica el alma y el pensamiento.

Anaxágoras es menos preciso en su exposición del tema, pues en muchas ocasiones habla del pensamiento como responsable de lo que es justo y correcto, mientras que otras veces dice que ésta es el alma, porque él considera que la mente existe en todas las cosas vivas, grandes y pequeñas, nobles y viles, mientras que la mente en el sentido de la inteligencia no parece pertenecer a todas las cosas vivas por igual, ni aun siquiera a todos los hombres.

Así, pues, los que han entendido el alma en términos de movimiento han mirado el alma como lo más capaz de producir este movimiento. Mientras que los que lo refieren al conocimiento y a la percepción miran el alma como el primer principio de todas las cosas: unos, considerando plural este primer principio; otros, pensándolo singular. Empédocles, por ejemplo, pensó que el alma estaba compuesta de todos los elementos, e incluso pensó que cada uno de ellos era un alma, expresándose así:

> Por la tierra vemos la tierra, por el agua el agua,
> por el aire el aire divino, por el fuego el fuego destructor,
> el amor por el amor, y la luctuosa destrucción por la destrucción.

De la misma manera, Platón, en el *Timeo*, compone el alma a partir de los elementos. El, en efecto, sostiene que lo «igual» sólo puede ser conocido por lo «igual», y que a partir de estos primeros principios constan todas las cosas que percibimos. Una definición semejante a ésta se halla en sus comentarios sobre filosofía, donde sostiene que el Universo viviente procede de la idea del Uno y de la longitud primaria, la anchura primaria y la profundidad primaria, y todo lo demás de la misma manera. Pero también da otra teoría: que la mente es el uno y el conocimiento el dos—ya que solamente hay una línea recta desde un punto a otro—, y que el número del plano, el tres, es la opinión, y el número del cubo, el cuatro, es la sensación. Sostiene, en efecto, que los números se confunden con las mismas formas y los principios últimos, mientras que ellos se componen de elementos. El mundo sensible es aprehendido en algunos casos por la mente; en otros, por el conocimiento; en otros, a su vez, por la opinión, y en otros, por la sensación; y estos números son las formas de las cosas.» (ARISTÓTELES, *Del alma*, lib. I, cap. 2)

4. *Estudio de las teorías mixtas, es decir, aquellas que estructuran el alma a base de movimiento y conocimiento.*

«Pero puesto que el alma parece contener un elemento que produce movimiento y otro que produce conocimiento, por eso algunos pensadores han estructurado el alma a base de ambos, explicándola como un número que se mueve a sí mismo. Ahora bien: los hombres difieren en los primeros principios de las cosas, tanto en lo que toca a su naturaleza como en lo que toca a su naturaleza como en lo que toca a la cantidad de los mismos, y especialmente difieren los que los hacen corporales de los que conciben incorpóreos, y se diferencian de estas dos tendencias los que los explican por combinación de las dos cosas y composición de ambas. Difieren, a su vez, en lo que toca al número de los mismos, sosteniendo unos que es sólo uno y otros que es más de uno. La visión que ellos dan del alma sigue, en cada caso, sus conclusiones, ya que consideran que lo que por su propia naturaleza produce movimiento es una realidad primera o de primer orden, lo cual no carece de razón. Por eso han creído algunos que el alma era el fuego; éste, en efecto, está compuesto de las partículas más finas y de todos los elementos es el que más se acerca a lo incorpóreo, y también él, en un sentido primario, mueve y causa el movimiento en las demás cosas. Demócrito ha explicado con gran exactitud por qué razón es así cada una de esas cosas, ya que para él se confunden el alma y la mente. Esta, dice él, consta de una serie de cuerpos primarios e indivisibles y su poder de causar el movimiento se debe a sus partes más pequeñas y a su figura; en efecto, considera la figura esférica como la más fácilmente móvil de todas las figuras, y tanto la mente como el fuego participan de esta característica.

Anaxágoras, en verdad, parece considerar como algo distinto la mente y el alma, como hemos dicho antes, pero trata las dos como si fueran de la misma naturaleza, de no ser que considera la

mente como el principio último, que está por encima de todas las cosas; en todo caso, habla de él como de la única cosa existente que es simple, sin mezcla y pura. Pero asigna el poder de conocer y el de mover al mismo principio, cuando dice que la mente pone todas las cosas en movimiento.

También Tales, juzgando por lo que nos queda y se recuerda de sus puntos de vista, parece suponer que el alma es, en algún sentido, la causa del movimiento, ya que dice que la piedra imán tiene alma, puesto que causa movimiento en el hierro.

Diógenes y algunos otros piensan que el alma es aire, considerado éste como compuesto de las partes más menudas y como un principio último; por esta razón cree él que el alma causa el conocimiento y el movimiento; conoce porque es primario y de él proceden todas las demás cosas, y causa el movimiento a causa de extremada sutileza.

También Heráclito llama alma al primer principio, como la emanación a partir de la cual forma él todas las demás cosas; es más incorpóreo y está en un flujo incesante; él, como muchos otros, supuso que una cosa en movimiento sólo puede ser conocida por algo que mueva y que todo lo que existe está en movimiento.

Las hipótesis de Alcmeón acerca del alma son algo semejantes a éstas; dice, en efecto, que ella es inmortal por parecerse a las cosas inmortales, y que esta característica se debe a su movimiento continuo, ya que también las cosas divinas, la Luna, el Sol, las estrellas y el cielo todo, están en estado de movimiento perenne.

Algunos pensadores menos exactos, como Hippo, han declarado que el alma era agua. Esta creencia parece tener su origen en el hecho de que la semilla o semen de todos los animales es húmedo. Este pensador, en efecto, rebate a los que dicen que el alma es sangre, por la sencilla razón de que el semen no es sangre, y el semen o semilla, dice él, es alma primaria.

Otros, como Critias, han imaginado que el alma era sangre por haber supuesto que la sensación es la característica principal del alma, y que ésta—la sensación—se debe a la naturaleza de la sangre.

De hecho cada uno de los elementos, excepto la tierra, ha sido el soporte de una teoría; nadie ha sugerido nada acerca de la tierra, de no ser uno que haya dicho que el alma está compuesta por todos los elementos o se confunde con todos ellos.» (ARISTÓTELES, *Del alma*, lib. I, cap. 2.)

COMENTARIO:

1. *Realizar el esquema de los elementos básicos que aparecen en los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'movimiento', 'sensación', 'elemento', 'átomo', 'mente', 'pensamiento', 'Uno', 'mundo sensible', 'opinión', 'número', 'primer principio', 'incorpóreo', 'emanación', 'inmortal'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Nada puede producir el movimiento si no puede ello mismo moverse.'
3.2. 'El alma es lo que confiere movimiento a las cosas vivas.'
3.3. 'La mente es la que todo pone en movimiento.'
3.4. 'Lo igual sólo puede ser conocido por lo igual.'
3.5. 'La mente es el uno y el conocimiento el dos... el tres es la opinión... el cuatro es la sensación.'
3.6. 'Lo que por su naturaleza produce el movimiento es una realidad primera o de primer orden.'
3.7. '(El alma) consta de una serie de cuerpos primarios e indivisibles y su poder de causar el movimiento se debe a sus partes más pequeñas y a su figura.'
3.8. 'Considera la figura esférica como la más fácilmente móvil de todas las figuras.'
3.9. '(La Mente) es la única cosa existente que es simple, sin mezcla y pura.'
3.10. 'Supuso que una cosa en movimiento sólo puede ser conocida por algo que mueve y que todo lo que existe está en movimiento.'

4. ***Comprensión de los textos.***

4.1. Explica las dos concepciones sobre el alma que aparecen en el texto.
4.2. ¿Por qué lo que produce el movimiento debe moverse a sí mismo?
4.3. ¿Cuáles son los supuestos básicos de la teoría atomista en orden a la caracterización de la naturaleza del alma?
4.4. ¿Qué razones proponen los atomistas al afirmar que lo esférico es la figura con mayor movilidad?
4.5. Los pitagóricos al identificar alma con el elemento aire, ¿se basan en razones lógicas o meramente en evidencia empírica?
4.6. ¿Por qué, según los atomistas, el fuego es el elemento más móvil?
4.7. ¿Por qué en Anaxágoras es la mente el principio eficiente del movimiento?
4.8. Describe la naturaleza de la mente de Anaxágoras basándote en el texto.
4.9. ¿Se da una correspondencia biunívoca entre alma y mente?
4.10. ¿Cuál es la interpretación dada por Empédocles sobre la naturaleza del alma?
4.11. ¿Qué relación establece Platón entre los números, los elementos geométricos y los grados de conocimiento?
4.12. ¿Qué argumento propone Tales para demostrar el hilozoísmo universal?
4.13. Cita los supuestos de la teoría heraclitiana que aparecen en el texto.
4.14. ¿Por qué, según Alcmeón, el alma debe ser inmortal?
4.15. ¿Cómo describen el alma las teorías fisiológicas?
4.16. ¿Por qué ninguna teoría ha identificado el alma con la tierra?

ETICA Y POLITICA ARISTOTELICA

1. *Fundamento de la ética aristotélica.*

1.1. Principio universal de toda conducta o acción. Es un hecho empírico que todo obrar, en el campo del arte, de la investigación y, también, de la conducta, tiende hacia un fin:

> «Todo arte y toda investigación, igual que toda acción y toda deliberación consciente tienden, al parecer, hacia algún fin.» (*Et. N.*, 1094, *a*.)

1.2. El fin mueve al agente por su razón de bien:

> «Por esto mismo se ha definido con razón el bien aquello a que tienden todas las cosas.» (*Et. N.*, 1409, *a*.)

1.3. En la práctica, hay una variedad de acciones y de bienes:

> «Por la misma razón que hay múltiples actos, multitud de artes y multitud de ciencias, hay también multiplicidad de fines.» (*Ibíd.*, 1409, *a*.)

1.4. De entre la diversidad de bienes, unos dependen de otros pero hay un bien que no está subordinado ni depende nada más que de sí mismo. Los bienes subordinados no se desean por sí mismos, pero el bien supremo es el único que se desea por sí mismo:

> «Si es verdad que existe algún fin de nuestros actos que nosotros queremos por sí mismo, mientras que los demás fines no los buscamos más que en orden a este mismo fin... es evidente que este último fin puede ser el bien e incluso el bien supremo.» (*Ibíd.*, 1094, *b*.)

2. *Estudio de la felicidad.*

2.1. Se da un consentimiento general sobre el significado del bien supremo, este bien es la felicidad:

«Al menos, por lo que se refiere a su nombre, se da un consentimiento general; este bien es la felicidad.» (*Ibid.*, 1095, *a.*)

2.2. Sin embargo, sobre la naturaleza de la felicidad no hay unanimidad: unos creen que es el placer o goce de los bienes materiales; otros afirman que consiste en el honor y, por último, hay quienes lo identifican con el objeto de la vida contemplativa:

«La mayoría y la gente más burda ponen la felicidad en el placer... Los escogidos y los hombres de acción ponen la felicidad en los honores... El tercer género de vida tiene por objeto la contemplación.» (*Ibid.*, 1096, *a.*)

2.3. Para determinar la naturaleza de la felicidad es preciso analizar en qué consiste el bien en cada uno de los seres. Cada ser busca el bien en conformidad con su naturaleza. Puesto que la naturaleza propia del hombre viene determinada por la actividad del alma, y el alma para obrar con rectitud deberá tener por condición cierta virtud:

«Suponemos que lo peculiar del hombre es un género de vida, que este género de vida es la actividad del alma, acompañada de acciones razonables, y que en el hombre perfecto todo se hace según el bien y lo bello u honesto, realizándose cada uno de estos actos perfectamente, según su virtud peculiar.» (*Ibid.*, 1098, *a.*)

3. *Estudio de la virtud.*

3.1. Si, en el apartado anterior, hemos llegado a la conclusión de que la felicidad humana consiste en la 'actividad del alma, en conformidad con la virtud', es necesario analizar de cerca en qué consiste la virtud:

«Supuesto que la felicidad es una actividad del alma conforme a una virtud perfecta, consideremos ahora esta última. Quizá así nos resulte más clara la cuestión de la felicidad.» (*Ibid.*, 1102,*a.*)

3.2. Criterio de clasificación de las virtudes en general. Puesto que el alma se divide en dos partes: la racional cuya función consiste en ordenar, y la irracional sometida a la anterior, dos serán las virtudes que corresponderán respectivamente a cada parte, la virtud intelectual y la moral.

«La virtud se manifiesta bajo un doble aspecto: uno intelectual, otro moral; la virtud intelectual proviene en su mayor parte de la instrucción o educación..., mientras que la virtud moral es hija de los buenos hábitos; de aquí que, gracias a un leve cambio, de la palabra costumbre ethos—viene moral, ethica.» (*Ibid.*, 1103, *b.*)

3.3. Según Aristóteles, la prudencia es una virtud intelectual, mientras que la templanza, fortaleza y justicia son virtudes morales.

«En la parte racional radican la prudencia, la astucia y presencia de ánimo... Y en la parte irracional radican lo que llamamos las virtudes: la templanza, la justicia, la fortaleza y todas cuantas arraigadas en el carácter, son dignas o merecedoras de alabanza.» (*Gran Etica*, 1185, *a.*)

3.4. Todo hombre es digno de alabanza por las virtudes morales, es decir, por el sometimiento y dominio de la parte irracional.

«Por ellas (las virtudes morales), en efecto, se nos juzga dignos de encomio; mientras que nadie es alabado por las que corresponden a la parte racional del alma. Por otra parte, tampoco la parte irracional del alma es alabada, sino en cuanto es apta para subordinarse a la parte racional y en cuanto actualmente se subordina a ella.» (*Gran Etica*, 1185, *a.*)

4. *Definición y naturaleza de la virtud moral.*

4.1. La virtud no consiste en una conducta innata, como por ejemplo, las pasiones, sino que se trata de una tendencia o disposición adquirida que se relaciona con nuestras acciones y pasiones:

«Puesto que en el alma hay únicamente pasiones, capacidades de acción y disposiciones adquiridas, la virtud debe pertenecer a una de estas tres clases... Las disposiciones, en fin, nos sitúan respecto de las pasiones en una posición feliz o desgraciada; por ejemplo, respecto de la ira, si uno se deja llevar demasiado de ella o demasiado poco, nos hallamos en malas disposiciones; si nos dejamos llevar de ella moderadamente, estamos en buenas y felices disposiciones.» (*Et. N.*, 1105, B.)

4.2. Puesto que la virtud se relaciona con las acciones y éstas siempre connotan exceso o defecto, la virtud moral deberá consistir en un justo medio de tales actos y pasiones.

«Así, pues, la virtud está en relación con las acciones, como con las pasiones. En ella el exceso es una falta y el defecto provoca la recriminación; por el contrario, el término medio logra los elogios y el éxito, doble fruto característico de la virtud. La virtud es, pues, una especie de medianía, ya que la meta que se propone es un equilibrio entre dos extremos.» (*Ibíd.*, 1106, *a.*)

4.3. La virtud moral supone una elección deliberada, una intención mental, por lo que la virtud moral está subordinada a la virtud intelectual o sabiduría práctica y ésta a su vez a la teórica. De donde que la felicidad consista en la pura actividad intelectual, en la vida contemplativa.

«Si es verdad que la felicidad es la actividad que está de acuerdo con la virtud, es evidente que la que es conforme a la virtud es la más perfecta; es decir, la de la parte más alta del hombre. Sea que se trate del espíritu o de cualquier otra facultad, a quienes parecen pertenecer por naturaleza el dominio, el mando de lo que es bueno y divino; que esta facultad es también ella divina o lo que en nosotros hay de más divino, es la actividad conforme a su propia virtud, lo que constituye la felicidad perfecta. Ahora bien: hemos dicho que ella es contemplativa.» (*Et. N.*, 1177, *a.*)

5. *Estudio de las virtudes morales más importantes.*

5.1. La templanza como término medio entre el libertinaje y la insensibilidad:

«La templanza es un término entre medio entre el libertinaje y la insensibilidad en lo que toca a los placeres.» (*Gran Etica*, 1191, *b.*)

5.2. La fortaleza como el justo medio entre el miedo y la audacia:

«El cobarde, el audaz y el valiente se encuentran en los mismos peligros, pero se conducen de manera diferente... el valiente guarda el justo medio y se conduce como es conveniente.» (*Et. N.*, 1115, *b.*)

5.3. La justicia.

a) Con la justicia culmina todo el orden de las virtudes morales, porque su práctica es la virtud plena, acabada o consumada.

«La justicia es una virtud absolutamente completa, porque su práctica es la virtud consumada. Ahora bien: este carácter de virtud consumada nace del siguiente hecho: el que la posee puede manifestar su virtud igualmente respecto de otros, y no sólo en relación consigo mismo.» (*Et. N.*, 1130, *a.*)

b) La justicia total es la adecuación o conformidad a las leyes y a la igualdad. Se trata de la justicia legal:

«Y así es evidente que el justo será el que se conforme a las leyes y que observa la equidad.» (*Et. N.*, 1129, *a.*)

c) El fin de la justicia legal es la felicidad de la sociedad política, y en tal sentido se torna en una virtud completa y total.

«También y por esto mismo, llamamos con una sola palabra, lo justo, a todo aquello que es capaz de crear o de salvaguardar, en su totalidad o en parte, la felicidad de la comunidad política.» (*Et. N.*, 1129, *b*.)

d) En cuanto a la justicia parcial, ésta se compone de justicia distributiva y de justicia conmutativa.

1. La justicia distributiva consiste en la distribución de las ventajas y desventajas que puedan corresponder a todos los miembros de la sociedad:

«Consiste en la distribución de los honores, las riquezas o todas las demás ventajas que puedan corresponder a todos los miembros de la comunidad.» (*Et. N.*, 1130, *b*.)

2. La justicia conmutativa regula los contratos entre los miembros de la comunidad.

«El otro aspecto (de la justicia parcial) es el que se refiere a la justicia relativa a los contratos. ...por ejemplo, la venta, la compra, el préstamo a interés, la garantía, el alquiler, el depósito, el salario, se les llama voluntarios, porque el principio de que dependen es de consentimiento libre.» (*Et. N.*, 1131, *a*.)

6. *Objeto y método de la ciencia política.*

6.1. El objeto de la Política es el estudio de la comunidad, condición imprescindible de toda ciudad o estado:

«Toda ciudad o estado, es como podemos ver, una especie de comunidad.» (*Polit.*, 1252, *a*.)

6.2. Dos son los métodos adecuados en orden al estudio de la formación del estado: el analítico y el genético.

a) El método analítico-deductivo consiste en analizar el todo hasta llegar a sus partes elementales:

«En cualquier otra materia es necesario analizar el todo compuesto hasta sus elementos simples—ya que estas son las partes más pequeñas del todo—; eso mismo hay que hacer con el estado.» (*Ibid.*, 1252, *b*.)

b) Aplicación del método analítico: puesto que toda comunidad tiende a un fin, el estado, en tanto que comunidad superior, aspirará al más alto grado de todos los fines, y por ello mismo será superior al individuo y a la familia, pues en orden al fin el todo es superior a las partes:

«Es, por tanto, evidente que, mientras que todas las comunidades tienden a algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas, y aspira al más alto de todos los bienes; y esa es la comunidad llamada Estado, la asociación política.» (*Ibid.*, 1252, *a*.)

c) El método genético-cronológico consiste en estudiar la sociedad política a partir de su origen:

«En este tema, como en los demás, el mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo desde el comienzo.» (*Ibid.*, 1252, *b*.)

d) Aplicación del método genético: en el orden de la génesis y proceso de formación del estado, el individuo y la familia son anteriores.

7. *Estudio genético de las distintas formas de comunidad humana.*

7.1. La sociedad familiar nace de la deficiencia del individuo humano. Es ley de naturaleza que el varón y la mujer se unan para la continuidad de la especie.

«Así, pues, la primera unión de personas a que da origen la necesidad es la que se da entre aquellos seres que son incapaces de vivir el uno sin el otro, es decir, es la unión del varón y la hembra para la continuidad de la especie.» (*Ibí.*, 1252, *b.*)

7.2. El pueblo o la aldea nace de la unión de familias con el objeto de satisfacer las necesidades cotidianas, dada la radical insuficiencia de la familia, puesto que, incapaz de proporcionar a sus miembros el conjunto de productos que se requieren para la subsistencia:

«La comunidad primaria constituida por varias familias para satisfacción de las necesidades meramente cotidianas es el pueblo.» (*Ibíd.*, 1252, *b.*)

7.3. La ciudad-estado expresa la culminación de este proceso. Si la familia es necesaria para perpetuar la especie y la aldea para proveerla de los bienes cotidianos y materiales, el estado existe para la consecución de una vida plena y feliz.

«La comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la ciudad-estado. Esa ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa. Y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena.» (*Ibíd.*, 1253, *a.*)

8. *Origen natural del estado: argumentos.*

8.1. El todo es de la misma especie que las partes, puesto que en la sociedad las partes del estado poseen un origen natural, es evidente que el todo existirá también por naturaleza:

«De aquí que toda ciudad-estado existe por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades.» (*Polit.*, 1253, *a.*)

8.2. La naturaleza es un fin, y puesto que la característica propia del estado es la autosuficiencia entendida como fin supremo y completo, en consecuencia lo que es un fin existe naturalmente:

«Por otra parte, el motivo por el cual una cosa existe, su fin, es un bien principal; y la autosuficiencia es un fin y un bien importante y capital. Según esto, pues, es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural.» (*Ibíd.*, 1253, *a.*)

8.3. El hombre, además, es por naturaleza un animal político o social, tal afirmación es evidente pues la naturaleza le ha dotado de lenguaje cuyo fin principal consiste en indicar lo provechoso y lo nocivo y demás cualidades morales propias de una comunidad:

«Y la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente... el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje... pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo... y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado.» (*Ibíd.*, 1253, *a.*)

9. *Crítica aristotélica a la teoría política de Platón.*

9.1. Es imposible pretender que el estado consista en una unidad perfecta, pues ello conllevaría su destrucción, ya que dejaría de ser comunidad de personas y se convertiría en una persona individual, que es la unidad más perfecta:

«Unificar el estado, no debe hacerlo (el legislador), porque en el mismo proceso de unificación lo destruiría.» (*Ibíd.*, 1261, *a.*)

9.2. Además, si el estado fuera una unidad absolutamente perfecta anularía las

diferencias específicas de sus miembros, por lo que dejaría de ser estado y se convertiría en una mera coalición:

«Y no solamente consta una ciudad de una multitud de seres humanos; consta de una multitud de seres humanos que difieren en especie.» (*Ibíd.*, 1261, *a.*)

9.3. Es un absurdo conseguir la completa unificación del estado mediante la abolición de la propiedad privada y la colectivización de las mujeres e hijos.

a) La comunidad de mujeres e hijos favorece el proceso revolucionario y la descomposición del estado:

«Habrá menos amistad si sus hijos y sus mujeres son comunes... Nosotros, en efecto, creemos que la amistad es el mayor de los bienes para el estado, puesto que es la mejor salvaguardia contra la revolución y la unidad del Estado.» (*Ibíd.*, 1262, *a.*)

b) La abolición de la propiedad privada y la implantación de la colectiva impide el ejercicio de dos grandes virtudes: la templanza y la liberalidad.

«Uno no podrá dar muestras de su liberalidad ni llevar a cabo ninguna acción liberal o generosa, dado que el ejercicio activo de la generosidad y la liberalidad tiene efecto en el uso de las posesiones.» (*Ibíd.*, 126, *b.*)

10. *Organización o constitución del Estado.*

10.1. A nivel práctico, organizar o constituir un Estado no es más que dotarle de un sistema de gobierno:

«Una constitución es la ordenación o dirección de un Estado... la constitución es el gobierno.» (*Polit.*, 1278, *b.*)

10.2. La autoridad siempre se ejerce con la mira puesta en el bien común o de los gobernados:

«La autoridad... se ejerce o bien en interés de los que son gobernados o bien en algún interés común de ambas partes.» (*Ibíd.*, 1279, *a.*)

10.3. Las formas de gobierno:

a) Aplicando el criterio cuantitativo, todo gobierno constará de un solo gobernante, de pocos o de la mayoría de ciudadanos:

«Ahora bien: puesto que 'constitución' significa lo mismo que 'gobierno', y el gobierno es el supremo poder del estado y este debe constar o bien de un solo gobernante, o de unos pocos, o de la masa de los ciudadanos.» (*Ibíd.*, 1279, *a.*)

b) Según el criterio cualitativo, las formas de gobierno se dividirán en justas e injustas. Son justas las que ejercen la autoridad con la mira puesta en el bien común e injustas las que solamente se orientan al interés particular:

«En los casos en que el gobernante, los pocos que gobiernan o los muchos lo que hagan con la mira puesta en los intereses comunes, estas constituciones deben necesariamente ser justas, mientras que aquellas que orientan su administración con la mira puesta en el interés privado de uno, de pocos o de muchos son desviaciones.» (*Ibíd.*, 1279, *a.*)

10.4. Las formas justas de gobierno:

a) La monarquía o realeza designa:

«...el gobierno de uno solo que tiende al bien común.» (*Ibíd.*, 1279, *a.*)

b) La aristocracia designa el gobierno de los mejores:

«...porque ellos gobiernan con la mira puesta en lo que es mejor para el estado.» (*Ibíd.*, 1279, *a.*)

c) El gobierno constitucional:

«...es la comunidad la que gobierna el Estado con la mira puesta en el bien común.» (*Ibíd.*, 1279, *a*.)

10.5. Las desviaciones o formas injustas de gobierno son: la tiranía, la oligarquía y la democracia.

«La tiranía, que corresponde a la monarquía; la oligarquía, que corresponde a la aristocracia, y la democracia, que corresponde al gobierno constitucional.» (*Ibíd.*, 1279, *b*.)

10.6. La mejor forma de gobierno, según Aristóteles, es una aristocracia con algunos elementos del gobierno constitucional:

«Porque las constituciones llamadas aristocráticas, de las que hemos hablado ahora mismo, en algunos casos caen fuera del fin de la mayoría de los Estados, y en otros casos se acercan a los que se llaman gobiernos constitucionales; de manera que es más adecuado hablar de estas dos formas de gobierno como si fueran una sola.» (*Ibíd.*, 1295, *b*.)

ARISTÓTELES

TEXTO 1:

Sobre la felicidad humana

1. *El principio de finalidad, norma universal de toda acción.*

1.1. Toda acción se propone como fin algún bien.

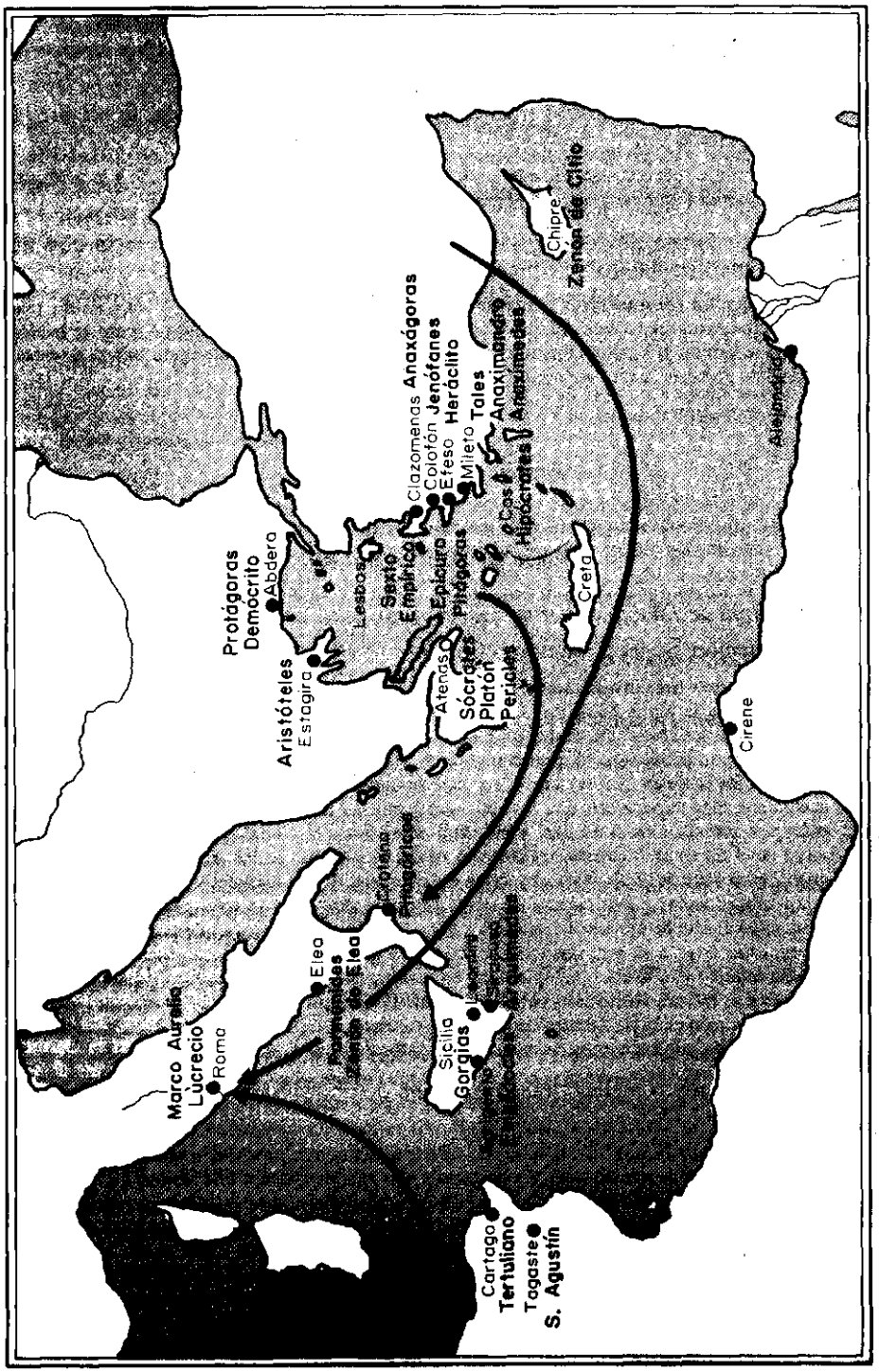
«Todo arte y toda investigación, igual que toda acción y toda deliberación consciente, tienden, al parecer, hacia algún bien. Por esto mismo se ha definido con razón el bien 'aquello a que tienden todas las cosas'. Sin embargo, parece haber alguna diferencia entre los fines de las cosas. Una veces son actividades que se desarrollan por sí mismas: otras veces son resultados de los actos. En los casos en que hay unos fines determinados, además de los actos, los resultados de la acción son más importantes que las actividades que los producen. Por la misma razón que hay múltiples actos, multitud de artes y multitud de ciencias, hay también multiplicidad de fines; la salud es el fin de la Medicina; el navío es el fin de la construcción naval; el fin del arte de la guerra es la victoria; el fin de la economía es la riqueza. Todas las artes y las ciencias de este tipo están subordinadas a una ciencia maestra; por ejemplo, están subordinadas a la ciencia de la equitación el arte de fabricar las riendas y el de fabricar todo aquello que forma el equipo de un jinete; estas artes, a su vez, igual que toda acción que se encamina a la guerra, dependen de la ciencia militar; y lo mismo hay que decir de otras artes y ciencias igualmente subordinadas. Las segundas se buscan en función de las primeras. Poco importa, por otra parte, que las mismas actividades sean el fin de nuestros actos, o que, a través de ellas, se persiga otro fin, como ocurre en las ciencias que acabamos de mencionar.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, I, 1.)

1.2. Clases de fines o bienes: fines próximos o subordinados y fin independiente y último.

«Si es verdad que existe algún fin de nuestros actos que nosotros queremos por sí mismo, mientras que los demás fines no los buscamos más que en orden a este mismo fin, si también es verdad que no en todas las circunstancias nos determinamos a obrar subiendo de un fin particular a otro—pues procederíamos hasta el infinito y nuestras tendencias se vaciarían de su contenido y quedarían sin efectividad—, es evidente que este último fin puede ser el bien e incluso el bien supremo.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, I, 2.)

2. *El bien supremo es la felicidad.*

2.1. Problemática sobre la naturaleza de la felicidad.


Chipre
Zenón de Citio
Anaxágoras
Clazomenas
Colofón Jenófanes
Éfeso Heráclito
Mileto Tales
Anaximandro
Anaximenes
Cos
Hipócrates
Alejandría
Lesbos
Santo
Empírico
Epicuro
Pitágoras
Protágoras
Demócrito
Abdera
Creta
Atenas
Sócrates
Platón
Pericles
Aristóteles
Estagira
Cirene
Crotona
Pitagóricos
Elea
Parménides
Escuela de Elea
Leontinos
Sicilia
Gorgias
Marco Aurelio
Lucrecio
Roma
Cartago
Tertuliano
Tagaste
S. Agustín

«Al menos, por lo que se refiere a su nombre, se da un consentimiento general: este bien es la felicidad, tanto la masa como los selectos, que creen que vivir bien y tener éxito son sinónimos de vida feliz; pero acerca de la naturaleza misma de la felicidad no hay inteligencia ni unanimidad entre los sabios y la multitud.

Unos creen que es un bien evidente y visible, como, por ejemplo, el placer, la riqueza, los honores; para otros es distinta la respuesta a esta cuestión; y aun a menudo varía en el mismo individuo; por ejemplo, cuando está enfermo da sus preferencias a la salud; si es pobre, las da a la riqueza. los que tienen conciencia de su ignorancia escuchan con admiración a los que hablan bien sobre sus pretensiones; algunos, por el contrario, creen que, por encima de todos estos bienes, hay otro que existe por sí mismo y que es la causa de todos los demás.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, I, 4.)

2.2. Sobre los tres géneros de vida.

«Reanudaremos nuestro razonamiento donde hicimos la digresión anterior. No es sin razón como los hombres, tal como lo vemos claramente, conciben el bien y la felicidad a partir de sus propias vidas. La mayoría y la gente más burda ponen la felicidad en el placer; por eso dan a entender su amor a una vida llena de goces. Hay, en efecto, tres géneros de vida que tienen una superioridad marcada: éste que acabamos de indicar, el que tiene por objeto la vida política activa y el que tiene por objeto la contemplación. La muchedumbre que, evidentemente, no se distingue en nada de los esclavos, escoge una existencia animal en su totalidad y halla una justificación de ello en el ejemplo de los hombres poderosos que llevan una vida a lo Sardanápalo. Los escogidos y los hombres de acción ponen la felicidad en los honores; ese, en efecto, es, poco más o menos, el fin de la vida política; sin embargo, este fin parece más común que el que nosotros buscamos, porque ella tiene evidentemente más relación con los que otorgan los honores que con aquellos que los reciben. Pero, según pensamos, el verdadero bien es individual y no es posible quitárselo a su poseedor. Por lo demás, parece de manera clara que no se buscan los honores más que para convencerse uno de su propio valor; por lo menos, busca uno hacerse honrar por las personas inteligentes, por los que nos conocen y sobre la propia virtud. Es, pues, evidente que a los ojos de esta gente, por lo menos, el mérito o la virtud es el bien superior. ...

El tercer género de vida tiene por objeto la contemplación.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, I, 5.)

3. *Naturaleza de la felicidad según la concepción aristotélica.*

3.1. La felicidad es el bien supremo, el bien perfecto puesto que se desea por sí mismo.

«Existe, pues, un determinado número de fines, y pretendemos alcanzar algunos entre ellos, no por sí mismos; sino en vista de otros fines; por ejemplo, el dinero, las flautas y, en general, todo lo que son instrumentos; al ser esto así, es evidente que todos los fines no son fines perfectos. Pero el bien supremo constituye, de alguna manera, un fin perfecto. Aunque el fin único y absolutamente perfecto sería el que nosotros buscamos. Si hay varios fines, entonces sería el más perfecto de todos. Ahora bien: afirmamos que lo que buscamos por sí mismo es más perfecto que lo que se busca para otro fin; y el bien que no se escoge más que en vista de otro no es tan deseable como los bienes que se consideran a la vez medios y fines. Y hablando en absoluto, el bien perfecto es el que debe siempre poseerse por sí mismo y no por una razón ajena a él. Este bien parece ser, en primer lugar, la felicidad. La buscamos, en efecto, siempre por sí misma y nunca por otra razón ajena a ella misma. Los honores, el placer, el pensamiento y toda clase de virtudes no nos basta intentar alcanzarlos por sí mismos..., sino que los buscamos también de cara a la felicidad, pues nos imaginamos que alcanzaremos ésta por su medio. Mientras que nadie desea la felicidad por las ventajas o bienes que acabamos de enunciar ni, en una palabra, por nada que sea exterior a ella misma. Ahora bien: evidentemente esta característica de la felicidad tiene su origen en el hecho de que ella se basta a sí misma de modo entero. El bien supremo, en efecto, según la opinión común, se basta a sí mismo.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, I, 7.)

3.2. Para determinar la naturaleza de la felicidad es necesario investigar cuál es la actividad propia del hombre. La función propia del hombre es la actividad del alma de acuerdo con la razón.

«No obstante, quizá, aunque convengamos en que la felicidad es el supremo bien, se desee aún tener algunas aclaraciones o precisiones complementarias. Se llegaría rápidamente a una conclusión, cayendo en la cuenta de lo que es el acto propio del hombre. Para el tocador de flauta, para el escultor, para todo tipo de artesano, en una palabra, para todos aquellos que practican un trabajo y ejercen una actividad, el bien y la perfección residen, al parecer, en el mismo trabajo. Evidentemente, lo mismo ocurre en el hombre, de haber algún acto que le sea propio. ¿Habrá, pues, que admitir que el artesno y el zapatero tienen una actividad particular y un trabajo específico, y no lo tendrá el hombre y la Naturaleza lo habrá hecho inactivo? O bien, igual que el ojo, el pie, la mano, en una palabra, todas las partes del cuerpo tienen, evidentemente, una función que cumplir, ¿es preciso admitir para el hombre también una actividad, además de las que acabamos de indicar? ¿Cuál podría ser ésta? Porque, con evidencia, la vida es común al hombre y a las plantas; y buscamos lo que le caracteriza específicamente. Hay que dejar, pues, aparte la nutrición y el crecimiento. Vendría luego la vida sensible; pero ésta, sin duda, pertenece también al caballo, al buey y a todo ser animado. Queda una sola vida activa, peculiar al ser dotado de razón.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, I, 7.)

3.3. La felicidad consiste en la actividad del alma conforme a la virtud.

«Pero aún hay que distinguir en ella (en la razón) dos partes: una que obedece, por así decir, a la razón, y otra que posee la razón y dedicada a pensar. Dado que se presenta de esta manera, es preciso considerarla en su actividad, pues es allí donde se presenta con mayor superioridad. Si, pues, lo peculiar del hombre es la actividad del alma, de acuerdo parcial o totalmente con la razón; si afirmamos que esta función es propia de la naturaleza del hombre virtuoso, igual que cuando se habla del buen citarista y del citrista notable, y ello ocurre en todas las circunstancias, teniendo en cuenta la superioridad, que, proveniente de la virtud o el mérito, corona el acto, de modo que el citarista bueno toca la cítara, y el citarista notable toca muy bien la cítara; si ello es así, suponemos que lo peculiar del hombre es un género de vida, que este género de vida es la actividad del alma, acompañada de acciones razonables, y que en el hombre perfecto todo se hace según el bien y lo bello u honesto, realizándose cada uno de estos actos perfectamente, según su virtud peculiar. En estas condiciones, el bien propio del hombre es la actividad del alma, en conformidad con la virtud; y si las virtudes son numerosas, según la que sea mejor y más perfecta.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, I, 7.)

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura básica de los textos en su conjunto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'deliberación consciente', 'bien', 'fin', 'último fin', 'felicidad', 'característica específica', 'vida sensible', 'vida racional', 'virtud', 'perfección'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El bien supremo constituye, de alguna manera, un fin perfecto.'
3.2. 'Lo que buscamos por sí mismo es más perfecto que lo que se busca para otro fin.'
3.3. 'El bien perfecto es el que debe siempre poseerse por sí mismo y no por razón ajena a él.'
3.4. 'El verdadero bien es individual y no es posible quitárselo a nadie.'
3.5. 'El bien supremo... se basta a sí mismo.'
3.6. 'Lo peculiar del hombre es la actividad del alma, de acuerdo parcial o totalmente con la razón.'
3.7. 'El bien propio del hombre es la actividad del alma, en conformidad con la virtud.'

4. *Cuestiones de comprensión.*

4.1. ¿Cuál es la diferencia entre fin imediato o próximo y fin último? ¿Por qué los fines particulares son múltiples y el fin último es uno?
4.2. ¿Qué relación se establece entre los términos: fin, bien y perfección?
4.3. Especifica y determina los tres géneros de vida que aparecen en los textos. Explica cuál es el fin de cada género.
4.4. ¿En qué difieren y en qué están de acuerdo las distintas teorías éticas que aparecen en el texto sobre la naturaleza de la felicidad?
4.5. ¿Cuáles son las notas o características del concepto 'felicidad' propuesto por Aristóteles?
4.6. ¿De qué principio parte Aristóteles para determinar la naturaleza de la felicidad humana?
4.7. ¿Cuál es la función o actividad propia del hombre honesto y virtuoso? Razona la respuesta.
4.8. ¿Por qué el hombre sólo consigue el bien supremo mediante la practica de la virtud?

TEXTO 2:

Sobre las virtudes morales

1. *De las partes del alma y sus respectivas virtudes.*

1.1. Aristóteles distingue en el alma dos partes: la parte racional y la parte irracional.

«Y puesto que lo que estamos investigando es la bondad humana, comencemos por sentar que el alma tiene dos partes que participan de la razón, pero que no participan de la razón ambas de la misma manera, sino que una participa de ella teniendo la capacidad natural de dar órdenes, y la otra con la capacidad natural de obedecer y escuchar.» (ARISTÓTELES, *Etica Eudemiana*, II, 1.)

«Hemos dicho, por ejemplo, que el alma implica una parte dotada de razón y una parte que carece de ella... Ahora bien: la parte que carece de razón implica a su vez una parte que, al parecer, pertenece a todos los seres vivos, incluso las plantas; me refiero al principio de la nutrición y el crecimiento o desarrollo. En efecto, se puede atribuir esta potencia del alma a todos los seres vivos, incluidos los embriones, actividad que se halla también en los seres que han llegado a su pleno desarrollo; al menos se puede admitir con mayor razón que cualquier otra. La virtud que corresponde a esta facultad es, según la opinión común, del dominio de todos los seres casi y no tiene nada de específicamente humano...

Pero hay aún otra potencia del alma que parece estar privada de razón, a pesar de participar de ella en algún grado. Pues, en el hombre moderado o sobrio y en el intemperante, hacemos caso de la razón, es decir, de la parte del alma dotada de razón. Pero, según el sentir común, uno percibe también una especie de instinto que repugna la razón, la combate y le hace frente...

Asi, pues, la parte privada de razón parece ser doble también. La parte común a los hombres y a las plantas no participa de ella en ningún grado, mientras que la concupiscencia, vuelta toda hacia el deseo, no le es absolutamente extraña, en la medida que le es dócil y sumisa.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, I, 13.)

1.2. A cada parte del alma le corresponde una modalidad de virtud: a la racional corresponden las virtudes intelectuales y a la irracional las virtudes éticas o morales.

«La bondad tiene dos formas: la virtud moral y la virtud o excelencia intelectual; alabamos, en efecto, no solamente al que es justo, sino también al que es inteligente y sabio... Y puesto que las virtudes o excelencias intelectuales implican la razón, esas formas de la bondad pertenecen a la parte racional, la cual, por tener razón, tiene el dominio del alma; mientras que las virtudes

morales corresponden a la parte que es irracional, pero que por naturaleza es capaz de seguir a la parte racional; al establecer, en efecto, las cualidades morales de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es benévolo y arrojado o valiente.» (ARISTÓTELES, *Etica Eudemiana*, II, 1.)

1.3. Clasificación de las virtudes: la prudencia es una virtud intelectual, mientras que la templanza, fortaleza y justicia son virtudes morales.

«A saber: el alma, como solemos decir, se divide en dos partes, la que llamamos irracional y la que llamamos racional. En la parte racional radican la prudencia, la astucia y presencia de ánimo, la sabiduría, la formación o educabilidad, la memoria y otras cosas del mismo género. Y en la parte irracional lo que llamamos las virtudes: la templanza, la justicia, la fortaleza y todas cuantas, arraigadas en el carácter, son dignas o merecedoras de alabanza. Por ellas, en efecto, se nos juzga dignos de encomio; mientras que nadie es alabado por las que corresponden a la parte racional del alma. Por otra parte, tampoco la parte irracional del alma es alabada, sino en cuanto es apta para subordinarse a la parte racional y en cuanto actualmente se subordina a ella.» (ARISTÓTELES, *Gran Etica*, I, 5.0

2. *Noción y naturaleza de la virtud moral.*

2.1. La virtud no es ni una pasión ni una acción, sino una disposición adquirida que se relaciona con nuestras acciones y pasiones.

«Puesto que en el alma hay únicamente pasiones, capacidades de acción y disposiciones adquiridas, la virtud debe pertenecer a una de estas tres clases. Llamo pasiones a la concupiscencia, la ira, el miedo, la temeridad, la envidia, la alegría, la amistad, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad; en una palabra: todo aquello que va acompañado de placer o dolor. Llamo capacidades a nuestras posibilidades de experimentar estas pasiones; por ejemplo, lo que nos hace propensos a sentir la ira, el odio o la piedad. Las disposiciones, en fin, nos sitúan respecto de las pasiones en una posición feliz o desgraciada; por ejemplo, respecto de la ira, si uno se deja llevar demasiado de ella o demasiado poco, nos hallamos en malas disposiciones; si nos dejamos llevar de ella moderadamente, estamos en buenas y felices disposiciones; lo mismo cabe decir de los demás casos.» (ARISTÓTELES, *Etica nicomaquea*, II, 5.)

2.2. La virtud es una disposición consistente en la realización y perfeccionamiento de la naturaleza humana.

«Hay que decir que toda virtud, según la cualidad de que ella es perfección, es lo que produce esta perfección y la que proporciona, mejor que nada, el resultado esperado. Por ejemplo, la virtud del ojo ejercita el ojo y le hace cumplir su misión de una manera satisfactoria; gracias a la virtud del ojo, vemos nosotros perfectamente. Igualmente, la virtud del caballo hace de él un buen caballo apto para la carrera, apto para llevar a su jinete y capaz de aguantar el choque con el enemigo. Si esto tiene valor para todas las cosas, la virtud del hombre será una disposición susceptible de hacer de él un hombre bueno y honesto, capaz de realizar la función que le es característica.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, II, 6.)

2.3. Puesto que todas las acciones y pasiones del alma connotan exceso o defecto, la virtud consiste en el justo medio.

«Hablo de la virtud moral, que es la que tiene relación con las pasiones y las acciones humanas, que son las que conotan exceso, defecto o justo medio. Por ejemplo, los sentimientos de temor, de confianza en sí mismo, de concupiscencia, de ira, de piedad, en una palabra, de placer o de dolor, pueden afectarnos o demasiado o demasiado poco, y en ambos casos de manera defectuosa. Pero si experimentamos estos sentimientos en el momento oportuno, por motivos satisfactorios, respecto de personas que los merecen, por fines y en condiciones convenientes, nos mantendremos en un excelente término medio, que es lo característico de la virtud; de la misma manera, hay en las acciones excesos, defectos y términos medios.

Así, pues, la virtud está en relación con las acciones, como con las pasiones. En ella el exceso es una falta y el defecto provoca la recriminación; por el contrario, el término medio logra los elogios y el éxito, doble fruto característico de la virtud. La virtud, es pues, una especie de medianía, ya que la meta que se propone es un equilibrio entre dos extremos.

...Por estas razones, pues, el exceso y el defecto son signos del vicio, mientras que el término medio caracteriza la virtud.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, II, 6.)

2.4. Compendio sobre la virtud moral.

«La virtud es, pues, una disposición voluntaria adquirida, que consiste en un término medio en relación con nosotros mismos, definida por la razón y de conformidad con la conducta de un hombre consciente. Y ocupa el término medio entre dos extremos malos, el uno por exceso y el otro por defecto. Además, mientras que en las acciones y las pasiones la falta consiste unas veces en quedarse más acá de lo que conviene; otras veces, en ir más allá, la virtud encuentra y adopta un justo medio. Por esta razón, si según su esencia y según la razón que determina su naturaleza, la virtud consiste en un término medio, en relación con el bien y la perfección, se halla la virtud en el punto más alto.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, II, 6.0

3. *Estudio de las virtudes morales más importantes.*

3.1. La templanza.

«La templanza es un término medio entre el libertinaje y la insensibilidad en lo que toca a los placeres... la templanza tiene como campo propio los placeres y las penalidades, que tienen su origen en los sentidos del tacto y del gusto.» (ARISTÓTELES, *Gran Etica*, I, 21.)

3.2. La fortaleza.

«La valentía es un justo medio entre el miedo y la audacia.

(...)

En consecuencia, el cobarde, el audaz y el valiente se encuentran ante los mismos peligros, pero se conducen de manera diferente; los primeros pecan por exceso y por defecto; el valiente guarda el justo medio y se conduce como es conveniente.» (*Etica Nicomaquea*, III, 6-7.)

3.3. La justicia.

a) La justicia total es la legal.

«Y así es evidente que el justo será el que se conforma a las leyes y que observa la equidad. El justo nos hace vivir conforme a las leyes y conforme a la equidad; el injusto nos lleva a la ilegalidad y a la desigualdad... Se legisla sobre todas las cosas, y las leyes tienen como meta o bien el interés común, o bien el de los jefes; y esto de manera conforme a la virtud o de algún modo análogo. También, y por esto mismo, llamamos con una sola palabra, lo justo, a todo aquello que es capaz de crear o de salvaguardar, en su totalidad o en parte, la felicidad de la comunidad política. La ley prescribe incluso a cada uno el portarse como hombre valiente y fuerte; manda, por ejemplo, no abandonar el puesto que uno tenga en el combate, manda no huir ni abandonar las armas; prescribe que uno se comporte como un hombre sobrio; manda, por ejemplo, que no se cometa adulterio, que no se ultraje a nadie... La justicia así entendida es una virtud completa, no en sí, sino por relación a otro.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, V, 1.)

b) La justicia parcial se compone de las distributiva y de la conmutativa.

«En lo que se refiere a la justicia y al derecho que de ella deriva, tiene un primer aspecto distributivo, que consiste en la distribución de los honores, las riquezas o todas las demás ventajas que pueden corresponder a todos los miembros de la comunidad. En estas cosas es posible que haya desigualdad, como también igualdad, entre ciudadano y ciudadano. El otro aspecto es el que se refiere a la justicia relativa a los contratos.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, V, 2.)

c) Diferencia entre la distributiva y la conmutativa.

«La justicia distributiva, en efecto, en lo que concierne a los bienes comunes, debe ofrecer siempre la proporción que hemos indicado. Cuando se trata de repartir los recursos comunes, la distribución se hará proporcionalmente a las aportaciones de cada uno; y lo injusto, es decir, lo contrario de lo justo, concebido esto como hemos dicho, consiste en no tener en cuenta esta proporción. Pero lo justo en los contratos consiste en una cierta igualdad; lo

injusto en una cierta desigualdad. Sin embargo, no podría hacerse cuestión de la proporción geométrica, sino de la proporción aritmética. Pues poco importa que sea un hombre distinguido el que haya despojado a un cualquiera o recíprocamente; poco importa que el adulterio haya sido cometido por uno u otro de los dos; la ley no tiene presente más que la naturaleza de la falta, sin tener en cuenta las personas que ella coloca en pie de igualdad... De manera que lo igual viene a ser el justo medio entre el más y el menos; la ganancia se confunde con el más; la pérdida, por el contrario, con el menos... Y, puesto que lo igual ocupa el término medio, diremos que esto es lo justo. En consecuencia, la justicia correctiva será el justo medio entre la pérdida del uno y la ganancia del otro.» (ARISTÓTELES, *Etica Nicomaquea*, V, 4.)

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura básica del conjunto de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'alma','razón', 'potencia del alma', 'concupiscencia', 'virtud moral', 'valor intelectual', 'templanza', 'justicia', 'fortaleza', 'pasiones', 'perfección', 'equidad', 'justicia legal', 'justicia distributiva', 'justicia correctiva'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El alma tiene dos partes que participan de la razón, pero que no participan de la razón ambas de la misma manera.'
3.2. 'La parte irracional del alma tampoco es alabada, sino en cuanto es apta para subordinarse a la parte racional.'
3.3. 'Llamo pasiones a... todo aquello que va acompañado de placer o dolor.'
3.4. 'La virtud del hombre será una disposición susceptible de hacer de él un hombre... capaz de realizar la función que le es característica.'
3.5. 'La virtud es, pues, una especie de medianía, ya que la meta que se propone es un equilibrio entre dos extremos.'
3.6. 'La virtud es, pues, una disposición voluntaria adquirida.'
3.7. 'El justo nos hace vivir conforme a las leyes y conforme a la equidad.'
3.8. 'La justicia correctiva será el justo medio entre la pérdida del uno y la ganancia del otro.'

4. *Cuestiones de comprensión.*

4.1. Cita y explica las características esenciales y no esenciales de la virtud según la concepción aristotélica.
4.2. ¿Cuál es la relación que establece Aristóteles entre virtud y naturaleza?
4.3. ¿En qué se basa Aristóteles al dividir la virtud humana en virtudes intelectuales y virtudes morales?
4.4. ¿La virtud moral es algo innato o, por el contrario, se trata de una disposición adquirida? Razona la respuesta.
4.5. ¿Acaso Aristóteles, cuando define la virtud como el justo medio entre dos extremos, quiere significar con ello que la virtud moral no es más que una honesta mediocridad?
4.6. ¿Las virtudes morales sólo se consiguen con la práctica o ejercicio, o además requiere o supone la razón? Razona la respuesta.
4.7. ¿Por qué la justicia legal es total y completa? ¿Qué relación se da entre tal justicia y el bien de la comunidad política?
4.8. ¿En qué difieren la justicia distributiva y la correctiva?

TEXTO 3:

Sobre la naturaleza, partes y origen de la sociedad

1. *Naturaleza y partes de la sociedad.*

«Toda ciudad o estado es, como podemos ver, una especie de comunidad, y toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien—ya que todas las acciones de la especie humana en su totalidad se hacen con la vista puesta en algo que los hombres creen ser un bien—. Es, por tanto, evidente que, mientras que todas las comunidades tienden a algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas, y aspira al más alto de todos los bienes; y esa es la comunidad llamada Estado, la asociación política. Aquellos, pues, que piensan que la naturaleza del hombre de estado, del monarca, del administrador o del jefe de familia es la misma, se equivocan; ellos imaginan que la diferencia que hay entre estas varias formas de autoridad es la que hay entre los números grandes y los pequeños, no hay diferencia específica; es decir, creen que el que gobierna sobre un grupo reducido de gente es un jefe de familia; que si es un poco mayor ese grupo, es un administrador, y que por encima está aún el gobernador o el monarca, como si no hubiera ninguna diferencia entre una familia grande y una ciudad pequeña; y asimismo, en lo que se refiere al jefe de un Estado y a un monarca, creen que el que gobierna como cabeza única es un rey, y que aquel que, aunque su gobierno siga los principios de la ciencia de la monarquía, gobierna y es gobernado alternativamente o por turno, es un hombre de estado; esos puntos de vista, sin embargo, no son verdaderos. La prueba de que esto es como afirmamos se hará patente si examinamos la cuestión de acuerdo con nuestro método habitual y regular de investigación. En cualquier otra materia es necesario analizar el todo compuesto hasta sus elementos simples—ya que estas son las partes más pequeñas del todo—; eso mismo hay que hacer con el estado: examinando los elementos de que él se compone, discerniremos mejor, por relación con esto, cuál es la diferencia que hay entre las diversas especies de gobernadores, y veremos si es posible obtener algo de precisión científica en relación con los varios juicios hechos arriba.» (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1.)

2. *Tipos de sociedades.*

«En este tema, como en los demás, el mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo desde el comienzo. Así, pues, la primera unión de personas a que da origen la necesidad es la que se da entre aquellos seres que son incapaces de vivir el uno sin el otro, es decir, es la unión del varón y la hembra para la continuación de la especie—y eso no por un propósito deliberado, sino porque en el hombre, igual que en los demás animales y las plantas, hay un instinto natural que desea dejar tras de sí otro ser de la misma clase que uno mismo—y la unión del que naturalmente es gobernante y del que naturalmente es súbdito, pues el que es capaz de prever las cosas con su mente naturalmente es gobernador y señor o jefe, y el que es capaz de hacer esas cosas con su cuerpo es naturalmente súbdito y esclavo; por eso este señor y este esclavo tienen un interés común...

Por otra parte, la comunidad primaria constituida por varias familias para satisfacción de las necesidades meramente cotidianas es el pueblo. El pueblo o aldea, según la explicación más natural, parece ser una colonia de una familia, formada por los que algunos llaman 'compañeros de leche', hijos e hijos de los hijos...

Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la ciudad-estado. Esa ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa, y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena. De aquí que toda ciudad-estado existe por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades; la ciudad-estado, en efecto, es el fin de las otras comunidades, y la naturaleza es un fin, ya que aquello que es cada cosa, una vez ha completado su desarrollo decimos que es su naturaleza, de un hombre, por ejemplo; de un caballo, una familia. Por otra parte, el motivo por el cual una cosa existe, su fin, es su bien principal; y la autosuficiencia es un fin y un bien importante y capital.» (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1.)

3. *Origen natural de la sociedad.*

«Según esto, pues, es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social; y un hombre que por naturaleza y no meramente por el azar es apolítico o insociable, o bien es inferior en la escala de la humanidad o bien está por encima de ella... Y la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente. La Naturaleza, en efecto, según hemos dicho, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales—ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradabla y de poder significar esto los unos a los otros—; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado.» (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1.)

4. *La sociedad es anterior a la familia y al individuo, puesto que el todo (sociedad) es anterior a la parte (individuo).*

«De esta manera también la ciudad-estado es anterior en la naturaleza a la familia y a cada uno de nosotros individualmente. El todo, en efecto, debe ser necesariamente anterior a la parte, porque, cuando se destruye el cuerpo total, el pie o la mano no existen más que en un sentido equívoco, un sentido análogo al que empleamos cuando hablamos de una mano esculpida en la piedra, como si fuera realmente una mano; porque una mano en tales circunstancias será una mano despojada o corrompida, y todas las cosas se definen por su función y capacidad... Es evidente, por tanto, que también el estado es anterior al individuo por naturaleza, pues si cada individuo, una vez separado o aislado, no se basta a sí mismo, debe ser referido al estado total, igual que las demás partes lo son a su modo, mientras que un hombre que es incapaz de entrar a formar parte de una comunidad, o que se basta a sí mismo hasta el extremo de no necesitar esto, no es parte alguna del estado, de manera que o bien debe ser un animal inferior o bien un dios.» (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1.)

COMENTARIO:

1. *Realizar de forma esquemática la estructura básica de la globalidad de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'fin', 'bien', 'autoridad', 'diferencia específica', 'propósito deliberado', 'instinto natural', 'autosuficiencia', 'bien principal', 'lenguaje', 'voz', 'percepción del bien', 'sentido equívoco', 'función', 'capacidad', 'individuo'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. "Toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien."
3.2. "La comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas, y aspira al más alto de todos los bienes."
3.3. "Ellos imaginan que la diferencia que hay entre estas varias formas de autoridad es la que hay entre los números grandes y pequeños, no hay diferencia específica."
3.4. "Toda ciudad-estado existe por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades."
3.5. "El motivo por el cual una cosa existe, su fin, es su bien principal."
3.6. "El hombre por naturaleza es un animal político o social."
3.7. "(El hombre) es el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal."

3.8. "El estado es anterior al individuo por naturaleza, pues si cada individuo, una vez separado o aislado, no se basta a sí mismo, debe ser referido al estado total, igual que las demás partes lo son del todo."

4. *Cuestiones de comprensión.*

4.1. ¿Cuál es la causa que mueve a los hombres en la formación de cualquier tipo de comunidad?
4.2. ¿Qué tipos de comunidades naturales son analizadas por Aristóteles en los textos propuestos?
4.3. Explica el objeto, especificando sus características, de la comunidad política.
4.4. ¿Por qué la sociedad política es, por naturaleza, anterior al individuo? ¿Qué razones son las propuestas por Aristóteles?
4.5. ¿Por qué, según Aristóteles, las distintas formas de autoridad no pueden reducirse a diferencias meramente cuantitativas?
4.6. ¿Cuál es el origen y el fin de la 'primera unión de personas'?
4.7. ¿Qué fenómeno distingue al hombre de los demás animales? ¿Acaso la comunidad humana es una colectividad meramente gregaria o importa, por el contrario, otras cualidades?
4.8. Cuál es la relación entre la vida social y el ideal ético?
4.9. Por qué la forma comunitaria superior no anula a las inferiores como pretendía Platón?
4.10. Qué seres carecen, según Aristóteles, de la condición social? Explica las razones que se exponen en los textos.

TEXTO 4:

Argumentos aristotélicos en contra de la unidad del Estado por el comunismo propugnado en la República de Platón

1. *Introducción al tema: sobre los tres sistemas posibles de propiedad.*

«Hemos de tomar en primer lugar como punto de origen lo que constituye el natural punto de partida para esta investigación. Hay tres sistemas posibles de propiedad: o bien todos los ciudadanos deben poseer todas las cosas en común, o no deben poseer nada en común, o algunas cosas deben ser propiedad común y otras no. El no tener nada en común es evidentemente imposible, porque el Estado es esencialmente una forma de comunidad, y esta debe tener, al menos, una localidad común: una ciudad singular ocupa un lugar singular, y una ciudad pertenece a todos sus ciudadanos en común. Pero ¿es mejor que una ciudad, que haya de estar bien ordenada, tenga como comunes todas las cosas que puedan reducirse a propiedad común, o es mejor que tenga unas cosas en común y otras no? Por ejemplo, es posible que los ciudadanos tengan sus hijos, sus esposas y sus posesiones en común con los demás, como ocurre en la República de Platón, en la que Sócrates nos dice que ha de haber una comunidad de hijos, mujeres y posesiones. Ahora bien, ¿qué es preferible: el sistema que actualmente priva o el que se conforma con las normas establecidas en la República?» (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1.)

2. *Crítica aristotélica del principio fundamental del concepto de Estado platónico cuyo ideal es la plena unidad posible del mismo.*

2.1. El Estado no puede consistir en una ciudad perfecta porque de ellos se sigue su propia destrucción.

«Sin embargo, es evidente que si el proceso de unificación avanza más allá de un determinado límite, la ciudad dejará de ser en absoluto una ciudad, porque un Estado consiste esencialmente en una multitud de personas, y si su unificación se lleva más allá de determinado grado, la ciudad

se verá reducida a una familia y la familia a un individuo, ya que podemos afirmar que la familia es una unidad más completa y estricta que la ciudad, y que la persona individual es una unidad más perfecta que la familia; de manera que aun cuando algún legislador fuera capaz de unificar el Estado, no debe hacerlo, porque en el mismo proceso de unificación lo destruirá.» (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1.)

2.2. El Estado no puede consistir en una unidad estricta porque el conjunto de seres humanos de que consta debe diferenciarse específicamente. Todo Estado consta de distintas clases sociales.

«Y no solamente consta una ciudad de una multitud de seres humanos; consta de una multitud de seres humanos que difieren en su especie. Una reunión de personas todas iguales no constituye un Estado. Una ciudad, en efecto, no es lo mismo que una liga; una liga o coalición mide su valor por su cantidad, aun cuando toda ella sea específicamente una misma cosa—ya que el objeto esencial de una coalición es la fuerza militar—, exactamente igual que un peso es de más valor si pesa más, mientras que los componentes que deben constituir una unidad deben diferir específicamente, y debido a esta característica una ciudad-estado está por encima de una tribu, cuya población no está dispersa en poblados, sino organizada como la de Arcadia. De aquí que la reciprocidad sea la garantía de conservación de los estados, como se ha dicho anteriormente en la Etica.» (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1.)

2.3. El Estado no puede reducirse a una unidad absoluta como la individual o familiar, pues en ambos casos no se consigue con plenitud la autosuficiencia propia de toda comunidad política.

«Hay otro cauce de consideraciones que demuestra que el unificar excesivamente un Estado no le es beneficioso. En el punto de la autosuficiencia, el individuo queda superado por la familia y la familia lo es por el Estado, y en principio un Estado queda plenamente conseguido cuando se llega a que la comunidad de una multitud se baste a sí misma; por consiguiente, si cuanto más autosuficiente es una comunidad más deseable es su condición, entonces un menor grado de unidad es más deseable que uno mayor.» (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1.)

2.4. La completa y total unidad del Estado tampoco se consigue mediante la supresión de la propiedad privada y la implantación de una comunidad de bienes, hijos y mujeres.

2.4.1. La propiedad en común anula el espíritu de trabajo.

«Por lo demás, la propuesta tiene otra desventaja. La propiedad que es común a un mayor número de poseedores es objeto de una mayor atención; los hombres se preocupan lo más posible de sus posesiones privadas, y mucho menos de lo que poseen en común, a lo más solamente en la medida en que ello cae dentro o en relación con su parte individual, porque, además de otras razones, piensan menos en ello, con el fundamento de que otro estará pensando en ello, de la misma manera que en una casa un gran número de servidores domésticos tiene un cuidado menor de las cosas que un número más pequeño. Y resulta que en el hecho de que cada ciudadano tenga mil hijos, los cuales no pertenecen a ellos como individuos, sino que cualquier niño es igualmente el hijo de otro cualquiera, de manera que todos por igual los miren con indiferencia.» (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1.)

2.4.2. La comunidad de hijos y mujeres anula la amistad entre los miembros de la sociedad, favoreciendo el proceso revolucionario.

«Esta comunidad de hijos y esposas parece más útil para los agricultores que para los centinelas y vigilantes, porque habrá entre ellos menos amistad si sus hijos y sus mujeres son comunes, y la falta de amistad en las clases que están sometidas es una cosa buena en orden a que estén sujetas a la autoridad y no hagan una revolución. Pero hablando en general, una ley de este tipo se ve forzada a realizar un estado de cosas opuesto al que las leyes debidamente promulgadas deben producir, a causa del cual Sócrates cree necesario dar estas normas acerca de los hijos y las mujeres. Nosotros, en efecto, creemos que la amistad es el mayor de los bienes para el Estado, puesto que es la mejor salvaguardia contra la revolución y la unidad del Estado...» (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1.)

2.4.3. La propiedad en común se opone a dos virtudes: la templanza y la liberalidad.

«Por lo demás, sentir que una cosa es propiedad privada de uno connota una gran e inexpresable diferencia en el placer de uno mismo, ya que el sentimiento universal de amor a sí mismo seguramente no carece de finalidad, antes es un instinto natural. El egoísmo, por otra parte, se reprueba con toda razón; pero esto no es amarse a sí mismo más de lo debido, igual que la codicia significa amar el dinero hasta el exceso, ya que un cierto amor de sí mismo, del dinero, etc., es algo prácticamente universal. Además, el prestar favores y asistencia a los amigos, a los que nos visitan, a los camaradas, es un placer, y condición necesaria de este placer, es la posesión privada de la propiedad. Estas ventajas, por tanto, no las disfrutan los que llevan demasiado lejos la unificación del Estado; y además de esto, ellos tiran evidentemente por tierra la práctica de dos virtudes: la templanza respecto de las mujeres—ya que es una acción noble el apartarse de una mujer, por templanza, cuando ella pertenece a otro—, y la liberalidad respecto de las posesiones, ya que en este caso uno no podrá dar muestras de su liberalidad ni llevar a cabo ninguna acción liberal o generosa, dado que el ejercicio activo de la generosidad y liberalidad tiene efecto en el uso de las posesiones.» (ARISTÓTELES, *Política*, II, 2.)

COMENTARIO:

1. *Realiza en forma esquemática la estructura básica de los textos en conjunto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'propiedad', 'propiedad común', 'propiedad privada', 'Estado', 'comunidad', 'familia', 'individuo', 'unidad', 'diferencia específica', 'coalición','autosuficiencia', 'autoridad', 'egoísmo', 'liberalidad'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El Estado es esencialmente una comunidad.'
3.2. 'Una reunión de personas todas iguales no constituye un Estado.'
3.3. 'La reciprocidad sea la garantía de conservación de los estados.'
3.4. 'Un Estado queda plenamente conseguido cuando se llega a que la comunidad de una multitud se baste a sí misma.'
3.5. 'La amistad... es la mejor salvaguardia contra la revolución y la unidad del Estado.'

4. *Cuestiones de comprensión.*

4.1. Cita las características esenciales del Estado que aparecen en el texto, según la teoría política de Aristóteles.
4.2. ¿Por qué el proceso de unificación estatal, en última instancia, nos conduce al individuo?
4.3. ¿Por qué no es posible la total igualdad entre los miembros de una sociedad política?
4.4. ¿En qué hechos fundamenta Aristóteles el derecho a la propiedad privada?
4.5. ¿Por qué la amistad y el mutuo afecto entre ciudadanos es la salvaguardia de la revolución y unidad del Estado?
4.6. ¿Por qué el sentimiento universal que tiene todo hombre de amarse a sí mismo precisa de la propiedad privada?
4.7. Explica las diferencias entre la concepción del Estado según Aristóteles y según Platón.
4.8. ¿En qué sentido la propiedad común fomenta la pereza y aumenta innecesariamente la burocracia?

TEXTO 5:

Sobre las constituciones o formas de gobierno del Estado

1. *Constitución (gobierno) y fin del Estado.*

1.1. La constitución entendida como ordenación de un Estado.

«Ahora bien: una constitución es la dirección u ordenación de un Estado respecto de sus varias magistraturas, y de manera especial la magistratura que tiene superioridad en todas las cuestiones y asuntos. Pues el gobierno es en todas partes superior al Estado y la constitución es el gobierno. Quiero decir que en los Estados democráticos, por ejemplo, el pueblo es el soberano, mientras que en las oligarquías, por el contrario, lo son los pocos; y decimos que ellos tienen distintas constituciones. Y utilizaremos también el mismo lenguaje acerca de las demás formas de gobierno.

Por tanto, hemos de determinar en primer lugar los puntos fundamentales: cuál es el fin por el que existe un Estado y cuántas especies distintas hay en los sistemas de gobernar la humanidad y de controlar la vida común.» (ARISTÓTELES, *Política*, III, 4.)

1.2. El fin del Estado es el interés común.

«Ahora bien: se ha dicho al comienzo de nuestro tratado, donde hemos determinado los principios que se refieren a la administración y gobierno de una familia y al control de los exclavos, que el hombre es por naturaleza un animal político o social, y eso, aun cuando los hombres no necesitan en manera alguna de la asistencia recíproca de los unos y los otros, pese a ello, desean vivir juntos. Al mismo tiempo son llevados también a una por el interés común, hasta el punto que cada uno realiza una parte de la vida buena... La autoridad de un señor sobre un esclavo, aunque en verdad, cuando los dos, el señor y el esclavo, han sido designados por la Naturaleza para ser lo que son, sus intereses son idénticos, no obstante gobierna en su mayor grado con la mira puesta en el interés del señor, si bien accidentalmente también mira al interés del esclavo, pues si el esclavo perjudica la posición del señor, no puede evitar su propio daño. La autoridad sobre la esposa y los hijos... se ejerce o bien en interés de los que son gobernados o bien en algún interés común de ambas partes... Es evidente, pues, que estas constituciones, que tienden a la ventaja y bien común, están efectivamente estructuradas con rectitud, de acuerdo con la absoluta justicia, mientras que aquellas que tienden a las ventajas propias de los gobernantes son defectuosas, y son todas ellas desviaciones de las constituciones rectas y justas; esas, en efecto, tienen en sí un elemento de despotismo, siendo así que una ciudad es una sociedad de hombres libres.

Una vez determinada esta cuestión, el paso siguiente es considerar cuántas formas de constitución hay y cuáles son; y primero, estudiar las formas justas y rectas de constitución, ya que las desviaciones resultarán también evidentes una vez se hayan definido aquéllas.» (ARISTÓTELES, *Política*, III, 4.)

2. *Las formas de gobierno.*

2.1. Las formas justas y las injustas.

«Ahora bien: puesto que 'constitución' significa lo mismo que 'gobierno' y el gobierno es el supremo poder del Estado, y éste debe constar o bien de un solo gobernante, o de unos pocos, o de la masa de los ciudadanos, en los casos en que el gobernante, los pocos que gobiernen o los muchos lo hagan con la mira puesta en los intereses comunes, estas constituciones deben necesariamente ser justas, mientras que aquellas que orienten su administración con la mira puesta en el interés privado de uno, de pocos o de muchos son desviaciones. Porque o bien no hemos de decir que aquellos que son parte del Estado sean ciudadanos, o bien los que son parte del Estado deben participar de las ventajas de la comunidad.» (ARISTÓTELES, *Política*, III, 5.)

2.2. Las formas justas o rectas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y el gobierno constitucional.

«Nuestra manera habitual de designar el gobierno de uno solo que tiende al bien común es

'realeza' o 'monarquía'; para el gobierno formado por más de uno, aunque solamente sean unos pocos, usamos el nombre de aristocracia—sea porque los que gobiernan sean los mejores, sea porque ellos gobiernan con la mira puesta en lo que es mejor para su Estado y para sus miembros—, mientras que, cuando es la comunidad la que gobierna el Estado con la mira puesta en el bien común a todas las formas de gobierno, el de 'gobierno constitucional', Es razonable que esto ocurra así, ya que, aunque es posible que un hombre o unos pocos sobresalgan en virtud, cuando el número es más grande, es difícil que ellos posean una perfecta excelencia respecto de todas las formas de virtud, sino que ellos pueden sobresalir mejor en el valor militar, ya que esto se funda en el número; y, por tanto, en esta forma de constitución la clase que pelea por el Estado en la guerra es la más poderosa, y son los que poseen las armas los que son admitidos a los cargos de gobierno.» (ARISTÓTELES, *Política*, III, 5.)

2.3. Las formas injustas de gobierno: la tiranía, la oligarquía y la democracia.

«Las desviaciones de las constituciones mencionadas son: la tirania, que corresponde a la monarquía; la oligarquía, que corresponde a la aristocracia, y la democracia, que corresponde al gobierno constitucional; la tiranía, en efecto, es una monarquía que gobierna en favor del monarca; la oligarquía, un gobierno que mira a los intereses de los ricos; la democracia, un gobierno orientado a los intereses de los pobres; y ninguna de estas formas gobierna con la mira puesta en el provecho de la comunidad.

(...)

Ahora bien: la tiranía, como se ha dicho, es una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política; se da la oligarquía, cuando el control del gobierno está en manos de los que poseen todas las propiedades. La democracia se da, por el contrario, cuando el poder está en las manos de aquellos que apenas poseen nada, antes son pobres.» (ARISTÓTELES, *Política*, III, 5.)

3. *La mejor forma de gobierno.*

3.1. La mejor forma de gobierno es una aristocracia—gobierno de los mejores—con algunos elementos del gobierno constitucional.

«Ahora bien: ¿cuál es la mejor constitución y cuál es el mejor modo de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de la Humanidad, si no juzgamos por la norma de la virtud, que está por encima del nivel de los ciudadanos privados, o por la norma de la educación, que necesita dones naturales y medios provenientes de la fortuna, ni por la norma de la constitución ideal, sino por la norma de un modo de vida apto para ser compartido por el mayor número posible de hombres y de una constitución que pueda alcanzar la mayoría de las ciudades? Porque las constituciones llamadas aristocráticas, de las que hemos hablado ahora mismo, en algunos casos caen fuera del fin de la mayoría de los Estados, y en otros casos se acercan a los que se llaman gobiernos constitucionales; de manera que es más adecuado hablar de estas dos formas de gobierno como si fueran una sola.» (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 9.)

3.2. Criterios que deben aplicarse a las formas de gobierno para saber cuál de ellas es la mejor.

«En verdad, la decisión respecto de todas estas cuestiones se basa en los mismos principios elementales. Porque si se ha dicho con exactitud y verdad en la Etica que la vida feliz es la vida que se vive sin ningún impedimento o estorbo, de conformidad con la virtud, y que la virtud es un término medio, se sigue necesariamente que el término medio en la vida es lo mejor (un término medio tal que, en la medida de lo posible, esté al alcance de cada clase de hombres). Esos mismos criterios deben aplicarse necesariamente a la bondad y maldad de un Estado y de una constitución (ya que una constitución es cierto modo de vida de un Estado).» (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 9.)

3.3. La mejor forma de gobierno debe orientarse a la formación de una clase media.

«En todos los Estados, por consiguiente, hay que señalar tres divisiones, los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los que están entre esos dos. Así, pues, puesto que se admite que

lo que es moderado o intermedio es lo mejor, es evidente que una cuantía media de todos los bienes de fortuna es la cantidad mejor en orden a la posesión. Porque este grado de riqueza es el más apto para obedecer a la razón, mientras que a una persona que es excesivamente bella, fuerte, noble o rica, o bien lo opuesto—en exceso pobre, débil o de muy mediana posición—, le es muy difícil seguir el mandato de la razón, pues los primeros se convierten más a la insolencia y a la gran maldad, y los últimos, sobre todo, a la malicia y a la maldad despreciable, y los motivos de toda injusticia y todo crimen son la insolencia o la malicia. Y, además, la clase media es la menos inclinada a evitar el cargo y a codiciarlo, y esas dos tendencias son nocivas para el Estado. Junto a esto, los que tienen un exceso de bienes de fortuna, de fuerza, de riqueza, de amigos, etc., no quieren ni saben ser gobernados..., mientras que los que viven en excesiva necesidad de estas cosas son demasiado serviles... Ahora bien: seguramente, el ideal de un Estado es constar lo más posible de personas que sean iguales, y esta semejanza se halla de manera primordial en las clases medias; por consiguiente, un Estado de clase media estará necesariamente mejor constituido respecto de aquellos elementos de los cuales decimos se compone un Estado de modo natural. Además, esta clase de ciudadanos tiene la mayor seguridad en el Estado, porque no codician para sí mismos los bienes de los otros hombres, como hacen los pobres, ni otras clases codician sus riquezas, como hacen los pobres con las de los ricos, y porque ni se conspira contra ellos ni ellos conspiran contra nadie, viven libres de peligro.» (ARISTÓTELES, *Política*, IV, 9.)

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura básica de la globalidad de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'constitución', 'gobierno', 'autoridad', 'bien común', 'justicia', 'monarquía', 'aristocracia', 'gobierno constitucional', 'tiranía', 'oligarquía', 'democracia', 'vida feliz', 'virtud', 'injusticia'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El hombre es por naturaleza un animal político o social.'
3.2. 'Estas constituciones, que tienden a la ventaja y bien común, están efectivamente estructuradas con rectitud, de acuerdo con la absoluta justicia.'
3.3. 'El gobierno es el supremo poder del Estado.'
3.4. 'Aquellas (constituciones) que orientan su administración con la mira puesta en el interés privado de uno, de pocos o de muchos son desviaciones.'
3.5. 'Si la virtud es un término medio, se sigue necesariamente que el término medio en la vida es lo mejor.'

4. *Cuestiones de comprensión.*

4.1. ¿Cuál es el fin de la vida social o en común?
4.2. ¿Qué se requiere para que una forma de gobierno sea justa o recta?
4.3. ¿Por qué razón todas las formas injustas de gobierno son despóticas?
4.4. ¿Qué norma sigue Aristóteles para determinar cuál es la forma de gobierno mejor y más apta para la mayoría de los ciudadanos? ¿Se trata de una constitución ideal al estilo platónico? Razona la respuesta.
4.5. La forma de gobierno defendida por Aristóteles como la mejor, en parte participa de la aristocracia y en parte del gobierno constitucional. Determina los caracteres aristocráticos y 'constitucionales' del mejor de los gobiernos.
4.6. ¿Cuáles son las clases sociales en que se compone el Estado natural? ¿Qué criterios utiliza Aristóteles en su división?
4.7. Cita y explica los argumentos en favor del predominio de la clase media sobre las demás.
4.8. ¿Cuál es la relación entre Etica y Política?

EPICUREISMO

Introducción: La filosofía epicúrea consta de tres partes (Canónica, Física y Etica) que se implican mutuamente. Por la Canónica se establece la diferencia entre «verdad» y «error»; por la Física se adquiere un conocimiento «verdadero» sobre la naturaleza de las cosas; por la Etica el hombre alcanza la «verdadera» felicidad.

1. *La Canónica:*

1.1. Trata de las normas o criterios para discernir lo verdadero de lo falso (el error y la falsedad es fuente de temor).
1.2. El temor, consecuencia de la falsedad y la duda, queda eliminado por la evidencia (fuente de verdad y certeza).
1.3. Criterios de evidencia:

a) La sensación: Los cuerpos desprenden imagencillas que al impresionar nuestros órganos sensoriales producen conocimientos evidentes (=sensaciones).
b) Las anticipaciones, es decir, las sensaciones que se conservan en la memoria, son fuentes de certeza.
c) Los estados afectivos (el placer y dolor) producen certeza.

2. *La Física:*

2.1. Los tres temores que todo hombre posee (temor a los dioses, al destino y a la muerte) quedan eliminados por la Física cuyo objeto es el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas.
2.2. El atomismo es el modelo físico de los epicúreos, sus postulados son los siguientes:

— Materialismo: todos los cuerpos existentes están formados de átomos materiales que están en constante movimiento.
— Indeterminismo: los átomos, por la gravedad (a causa de su tamaño y peso) descienden verticalmente, pero pueden desviarse de su trayectoria casualmente (=*clinamen*). La naturaleza no se rige por una ley necesaria, sino fortuita.
— Mecanismo: por el «clinamen» los átomos chocan entre sí originando nuevos cuerpos.

2.3. Este modelo físico elimina los tres temores:

— Por su carácter mecánico los cuerpos nacen por el choque entre átomos de donde que sea innecesaria la intervención de los dioses.
— Por su carácter indeterminista queda eliminado el temor a la fatalidad inexorable del destino.
— Por su carácter materialista la muerte se explica mediante la ley de agregación y disolución atómica.

3. *La Etica:*

3.1. Según la Física, todo el hombre—alma y cuerpo— es mortal, y, en consecuencia, la felicidad debe [illegible] esta vida.

3.2. Norma de moralidad: Buscar el placer y evitar el dolor.
3.3. Fin supremo del hombre: El bien máximo en esta vida es la felicidad entendida como ataraxia (=imperturbabilidad del alma ante las adversidades, dolores físicos, temores...).
3.4. La conducta moral: Un acto humano será virtuoso o bueno si nos conduce al placer.
3.5. Condiciones del placer ético o puro:

— Debe excluir los goces del cuerpo y las pasiones del alma, pues, producen siempre dolor. Se logra mediante la templanza.
— Debe resistir y superar con serenidad y valor los males inevitables. Se logra mediante la fortaleza.
— Debe calcular qué objetos proporcionan un mínimo de dolor y de un máximo de placer. En este sentido la virtud se convierte en prudencia.

3.6. El placer máximo es aquel que exige serenidad, moderación y desprecio de deseos y temores. Tal placer se da eminentemente en la amistad.
3.7. El ideal ético: el ideal de la ética se identifica con el del sabio. El filósofo o sabio, como conocedor de la naturaleza verdadera de las cosas, puede eliminar con el saber el error (o temor a errar). Sólo quien busca la verdad está en camino de encontrar la felicidad o el placer.

EPICURO

TEXTO 1:

«Todo lo que hacemos persigue este fin: la supresión del dolor y del miedo. Una vez que éstos se producen en nosotros, se desencadena toda la tempestad del alma, no pudiendo el ser viviente dirigirse, por así decirlo, a algo que le falta, ni a buscar otra cosa que llenar el bien del alma y del cuerpo. Porque tenemos necesidad del placer precisamente cuando, por no hallarse él presente, sentimos dolor. Cuando no sentimos ningún dolor no necesitamos ya del placer; y por eso decimos que el placer es el principio y fin de la vida feliz. Porque conocemos el placer como bien primero y congénito, y él es principio de todas nuestras elecciones y abstenciones, y a él tendemos, juzgando todo bien por el sentimiento, que tomamos como CANON. Y puesto que éste es el bien primero y connatural, por eso mismo no elegimos todo placer, sino que a veces, pasamos por alto muchos placeres, cuando de ellos se nos sigue una molestia mayor; y, al contrario, juzgamos muchos dolores más excelentes que los placeres porque se sigue para nosotros un placer mayor después que hemos soportado el dolor durante mucho tiempo. Por consiguiente, todo placer es bueno por su naturaleza, aunque no todo placer es elegible; y, recíprocamente, todo dolor es malo, pero no todo dolor es siempre rehuible. En teoría, todo placer es bueno para nosotros, aunque no debamos desearlos todos; todo dolor es un mal, pero tampoco podemos evitarlos todos.

Cuando decimos que el deleite es el fin más importante, no lo queremos equiparar a los placeres sensuales de los disolutos, como nos achacan muchos que no nos conocen o quienes pertenecen a otra escuela de diferente criterio. Estos nos censuran injustamente. Lo que nosotros entendemos por placer es la liberación del dolor en el cuerpo y de la angustia en el espíritu. Esto es lo que nosotros llamamos una vida agradable, imposible de ser alcanzada con el continuo beber y divertirse, o satisfaciendo nuestra lujuria con niños y mujeres, o en banquetes en casa del rico, sino por el uso sensato de la razón, por una paciente búsqueda de los motivos que nos impulsan a elegir o rechazar, y zafándonos de las falsas opiniones que sólo sirven para turbar la paz del espíritu.» (EPICURO, *Fragmentos.)*

COMENTARIO:

1. ***Expresar esquemáticamente la estructura básica del texto.***

2. *Análisis semántico de los términos:* 'canon', 'mal', 'placer', 'goces sensuales'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'Porque conocemos el placer como un bien primero y congénito y él es el principio de nuestras elecciones y abstenciones.'
3.2. 'Juzgando todo bien por el sentimiento, que tomamos como canon.'
3.3. 'Por consiguiente, todo placer es bueno por naturaleza y, viceversa, todo dolor es malo.'

4. *Análisis formal del texto.*

4.1. GENERALIDADES:

4.1.1. ¿Qué definición negativa del placer se deduce del texto?
4.1.2. ¿Cuál es el fin de todo hombre?
4.1.3. Efectos en el alma del miedo y del dolor.
4.1.4. Cualidades del placer.
4.1.5. Canónica del placer.

4.2. RELACIÓN DOLOR-PLACER:

4.2.1. Dinámica de la ausencia y presencia «dolor-placer».
4.2.2. ¿Cómo el dolor puede llegar a potenciar la capacidad de placer?
4.2.3. ¿Por qué no todo placer es elegible ni todo dolor rehuible?
4.2.4. ¿De dónde se infiere que todo placer es bueno por naturaleza y todo dolor es malo?

4.3. EL PLACER Y LA LIBERACIÓN PERSONAL:

4.3.1. Efectos del placer en el cuerpo y en el espíritu.
4.3.2. ¿De qué eran acusados los epicúreos en su época?
4.3.3. Diferenciación entre placer y goces sensuales.
4.3.4. ¿Por qué hay que desechar los goces sensuales?
4.3.5. Razón y placer: relaciones.
4.3.6. El placer como fuente de certeza: Explicación epicúrea.

5. *Comentario abierto.*

5.1. ¿Qué puntos de la escuela epicúrea ves afirmados en el texto?

TEXTO 2:

Carta a Meneceo

1. *La felicidad, fin supremo del hombre.*

«Epicuro a Meneceo, salud.

Ni el joven sea remiso en ponerse a filosofar, ni el viejo se canse de ello. No se es demasiado joven ni demasiado viejo para la salud del alma. El que dice que no ha llegado todavía la edad de filosofar, o que ya ha pasado, se asemeja al que dice que para la felicidad o no ha llegado todavía la edad, o ya ha pasado. Así que debe filosofar el joven y el viejo: éste, para que, al envejecer, rejuvenezca con los bienes que le acarrea el recuerdo del pasado; aquél, para que sea a la vez joven y hombre maduro por la impavidez ante los sucesos futuros. Hay que meditar, pues, sobre las cosas que procuran la felicidad, ya que cuando ella está presente, lo tenemos todo, y, cuando ausente, todo lo hacemos por llegar a poseerla.»

2. *Elementos de la vida feliz.*

2.1. Nada tenemos que temer de los dioses.

«Pon en práctica las cosas que te he recomendado continuamente, y medítalas, estimándolas como los elementos de la vida feliz. En primer lugar, considera a la divinidad como un viviente indestructible y feliz, como lo indica la noción común de lo divino, y no le atribuyas nada extraño a la inmortalidad o inconciliable con la felicidad; piensa, en cambio, respecto de ella, en lo que es capaz de preservar su felicidad unida a la inmortalidad. Porque los dioses existen: es evidente su conocimiento: no existen como los más se los imaginan, pues con esa manera de concebirlos, suprimen su existencia. No es impío el que suprime los dioses del vulgo, sino el que atribuye a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son nociones adquiridas por los sentidos, sino falaces presunciones, las declaraciones del vulgo sobre los dioses. De ahí se derivan de parte de los dioses los mayores daños y ventajas: entregados de continuo a sus propias virtudes, reciben a sus semejantes, considerando como extraño a lo que no es tal.»

2.2. Nada tenemos que temer de la muerte.

«Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, ya que todo bien y todo mal está en la sensación, y la muerte es la privación de la sensación. Por lo cual, el conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace gozosa nuestra condición de mortales, no añadiendo un tiempo infinito, sino suprimiendo el deseo de la inmortalidad. Nada es, en efecto, temible en la vida para el que está sinceramente convencido de que no hay nada temible en el no vivir más. Es, por tanto, necio el que dice que la muerte es de temer, no porque sea dolorosa su presencia, sino porque lo es su espera: lo que, presente, no molesta, neciamente contrista esperado. Así que el más terrible de los males, la muerte, no es nada para nosotros, pues cuando nosotros existimos, la muerte no existe, y cuando la muerte existe, nosotros no existimos. No es nada, por tanto, ni para los vivos ni para los muertos; para aquéllos no existe, y éstos ya no existen. Pero el vulgo unas veces huye de la muerte como del mayor mal, otras la busca como el fin de los males de la vida. En cambio, el sabio, ni desea la vida, ni teme la muerte, porque ni es contrario a la vida ni estima un mal el no vivir. Y como en los manjares no busca los más abundantes, sino los mejores, así en el tiempo, no se goza con el más largo, sino con el más placentero. El que exhorta al joven a vivir bien y al viejo a bien morir, es un simple, no sólo por lo que hay de placentero en la vida, sino porque es uno mismo el ejercicio del vivir bien y del morir bien. Pero mucho peor el que dice:

«Bello no haber nacido;
o nacido, franquear cuanto antes las puertas del Hades».

Pues si dice eso tan convencido, ¿por qué no deja la vida? Eso está en su mano, si es ésa su firme opinión; y si se chancea, tontamente lo hace en cosas que no son al propósito.»

2.3. Nada tenemos que temer de la Fatalidad.

«Hay que recordar también que el futuro no es nuestro del todo, ni del todo no nuestro, para que no esperemos que absolutamente sucederá ni desesperemos de que absolutamente no va a suceder.

Y de manera parecida hay que pensar que de los deseos, unos son naturales, otros vanos; y de los naturales, unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios, unos lo son en orden a la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma. De hecho, un conocimiento firme de ellos sabe hacer referir toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la tranquilidad del alma, puesto que ése es el término final de la vida feliz. En efecto, a eso tienden todas nuestras acciones, a no tener sufrimiento ni turbación alguna. Cuando alcancemos eso, se calmará toda tempestad del alma, al no tener el ser viviente nada que apetecer porque le falte, ni que buscar otra cosa que complete el bien del alma y del cuerpo. Sólo tenemos necesidad del placer cuando sufrimos por su ausencia; pero cuando no lo sentimos, no tenemos necesidad del placer.»

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'felicidad', 'divinidad', 'muerte', 'tiempo infinito', 'deseo de inmortalidad', 'deseo natural'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Cuando ella (la felicidad) está presente, lo tenemos todo, y, cuando ausente, todo lo hacemos por llegar a poseerla.'
3.2. 'Considera a la divinidad como un viviente indestructible y feliz, como lo indica la noción común de lo divino.'
3.3. 'Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, ya que todo bien y todo mal está en la sensación, y la muerte es la privación de sensación.'
3.4. 'Nada es, en efecto, temible en la vida para el que está sinceramente convencido de que no hay nada temible en el no vivir más.'
3.5. 'Hay que recordar también que el futuro no es nuestro del todo, ni del todo no nuestro, para que no esperemos que absolutamente sucederá ni desesperemos de que absolutamente no va a suceder.'
3.6. 'Un conocimiento firme de ellos (deseos) sabe hacer referir toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la tranquilidad del alma.'

4. *Cuestiones de comprensión.*

4.1. ¿Cuál es la relación entre el filosofar y la vida feliz?
4.2. ¿Por qué la felicidad es el supremo bien?
4.3. ¿Cuáles son los elementos de la vida feliz?
4.4. Relaciona el concepto de divinidad según el vulgo y el sabio. ¿Por qué para el sabio la existencia de la divinidad no es causa de temor y perturbación?
4.5. ¿Qué teoría de conocimiento está implícita en la concepción ética de Epicuro? Justifica la respuesta basándote en el texto.
4.6. ¿Por qué el deseo de inmortalidad carece de fundamento real?
4.7. ¿Por qué la muerte no debe ser ni fuente de placer ni de dolor?
4.8. ¿Por qué no nos debe preocupar el futuro?
4.9. ¿Qué clasificación propone sobre los deseos o bienes? ¿Cuál es la diferencia entre los deseos necesarios y los vanos?
4.10. ¿Cómo se consigue la vida feliz?
4.11. ¿Por qué el deseo es fuente de dolor? ¿Qué tipo de deseos son condicionantes de la felicidad?
4.12. ¿Qué efectos produce la felicidad en el cuerpo y en el alma?

TEXTO 3:

Carta a Meneceo

1. *Postulado básico de la ética epicúrea: el placer es el soberano bien o la máxima felicidad.*

«Por eso decimos nosotros que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Sabemos que él es el bien primero y connatural, y de él toma comienzo todo acto nuestro de elección y de repulsa, y a él retornamos juzgando todo bien, tomando como norma la afección. Y porque esto es el bien primero y connatural, por eso también no elegimos todo placer, sino que hay ocasiones en que nos desentendemos de muchos, cuando de ellos se sigue mayor molestia, y estimamos a muchos dolores

preferibles a los placeres, cuando se nos siguen mayores placeres por haber soportado durante mucho tiempo los dolores. Todos los placeres, por su condición de connaturales a nosotros, son, pues, bienes; pero no a todos hay que elegirlos; como todos los dolores son malos, pero no de todos ellos hay que huir.»

2. *Naturaleza del placer.*

2.1. No hay que buscar el placer en la abundancia, sino en lo simple y natural.

«En orden al cálculo y a la consideración de las cosas útiles y perjudiciales, hay que hacer un discernimiento de todas esas cosas. Pues en ocasiones experimentamos el bien como un mal, y, a la inversa, el mal como un bien.

Consideramos como un gran bien la independencia de los deseos, no poder en absoluto debamos tener tan sólo lo poco, sino porque, si no tenemos lo mucho, sabemos contentarnos con lo poco, sinceramente convencidos de que disfrutan con más placer de la abundancia los que menos necesidad tienen de ella, y que todo lo que es natural, es fácil de procurar, y lo vano, difícil de conseguir. Los manjares frugales proporcionan un placer igual que un trato suntuoso, cuando ha desaparecido todo el dolor de la necesidad, y pan y agua dan el placer más grande cuando se tienen a mano los alimentos que se necesitan. El acostumbrarse a un trato de vida sencillo y frugal, por una parte, ayuda a la salud y hace al hombre más ágil para atender a las tareas necesarias de la vida, y por otra, cuando a intervalos nos damos a la vida refinada, nos hace más dispuestos y más intrépidos para afrontar los lances de la fortuna.

Por tanto, cuando decimos que el placer es el bien supremo de la vida, no entendemos los placeres de los disolutos y los placeres sensuales, como creen algunos que desconocen o no aceptan, o interpretan mal nuestra doctrina, sino el no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni banquetes ni fiestas continuas, ni placeres de jóvenes y mujeres, ni peces ni cuanto pueda ofrecer una mesa bien abastecida, causan la vida feliz, sino una razón vigilante que investiga las causas de toda elección y repulsa, y que aleja las falsas opiniones de las cuales las más de las veces se origina la turbación que se apodera de las almas.»

2.2. El cálculo que importa establecer entre los placeres útiles y perjudiciales no es posible sin la sabiduría

«De todas estas cosas el principio y el bien supremo es la prudencia; por eso, la prudencia es más estimable que la filosofía; y de ella proceden todas las demás virtudes, enseñándonos que no puede haber vida feliz sin la prudencia, la bondad y la justicia, y que la prudencia, la bondad y la justicia no pueden darse sin la felicidad. Pues las virtudes son connaturales a la vida feliz, y ésta es inseparable de aquéllas.

Era mejor creer en los mitos sobre los dioses que someterse a la esclavitud del destino de los físicos, pues aquéllos sugieren la esperanza de poder aplacar a los dioses por el culto que se les da, y éste, en cambio, tiene una necesidad implacable. Por lo que hace a la fortuna, no la estima, como el vulgo, como una divinidad— pues el dios no hace nada sin orden—, ni como una causa sin fundamento sólido, pues no piensa que ella dé a los hombres el bien y el mal que originan la vida feliz, sino que de ella provienen los principios de los grandes bienes y males. Estima mejor ser sabiamente infortunado que neciamente afortunado, ya que es preferible que en nuestras acciones el dictamen prudente no sea favorecido por la fortuna a que el dictamen imprudente sea premiado por ella.

Todas estas cosas y las emparentadas con ellas medítalas día y noche dentro de ti mismo y con el que sea semejante a ti mismo, y jamás, ni en vela ni en sueño, tendrás turbación alguna, sino que vivirás más como un dios entre los hombres. Pues no se parece en nada a un mortal el hombre que vive entre bienes inmortales.»

COMENTARIO:

1. ***Realizar de forma esquemática la estructura básica de los textos.***

2. ***Análisis semántico de los términos:*** **'placer', 'principio', 'fin', 'vida feliz', 'bien supremo', 'cosas útiles y perjudiciales', 'deseos', 'necesidad', 'prudencia', 'bondad', 'justicia', 'virtudes'.**

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El placer es el principio y el fin de la vida feliz.'
3.2. 'Por eso también no elegimos todo placer, sino que hay ocasiones en que nos desentendemos de muchos, cuando de ellos se sigue mayor molestia, y estimamos a muchos dolores preferibles a los placeres, cuando se nos siguen mayores placeres.'
3.3. 'Todos los placeres, por su condición de connaturales a nosotros, son, pues, bienes.'
3.4. 'Cuando decimos que el placer es el bien supremo de la vida, no entendemos los placeres de los disolutos y los placeres sensuales..., sino el no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.'
3.5. 'No puede haber vida feliz sin la prudencia, la bondad y la justicia.'
3.6. 'Las virtudes son connaturales a la vida feliz.'

4. *Comprensión de los textos.*

4.1. Puesto que la ética epicúrea es hedonista, cita los rasgos típicos del hedonismo basándote en los textos.
4.2. ¿Cómo justificarías el carácter normativo de la ética epicúrea?
4.3. Si para Epicuro la felicidad es sinónimo de placer, ¿por qué no todo placer es fuente de felicidad?
4.4. ¿En qué casos es preferible el dolor al placer?
4.5. ¿Acaso en Epicuro bien y mal son conceptos relativos? Justifica la respuesta basándote en los textos.
4.6. ¿En qué consiste el cálculo de las cosas útiles y perjudiciales?
4.7. ¿Cómo aparece descrita la virtud moral?
4.8. ¿Qué virtudes son necesarias para conseguir el bien supremo de la vida?
4.9. ¿Por qué la prudencia es el principio y fundamento de todas las demás virtudes?
4.10. ¿Por qué rechaza el carácter determinista del acontecer físico? ¿Qué entiende Epicuro por fortuna'?

ESTOICISMO

Introducción: La filosofía estoica consta de tres partes (Lógica, Física y Etica) que se implican mutuamente.

Lógica:

1. *Se divide en: Retórica (ciencia del bien decir) y Dialéctica (ciencia del recto discurrir).*
2. La Dialéctica: comprende el aspecto sintáctico—lógica—y semántico—teoría del conocimiento—de la proposición.
3. La lógica formal como teoría sintáctica de la proposición.
   a) Símbolos: utilizan como variables proposicionales expresiones numéricas; admiten dos tipos de proposiciones, las simples y las complejas (si contie-

nen functores); functores sentenciales: la negación, la implicación, la disyunción, la conjunción y la equivalencia.

b) Esquemas de inferencia:

$$\frac{X \to Y \quad X}{Y} \qquad \frac{X \to Y \quad \neg Y}{\neg X} \qquad \frac{(X \bar{\vee} Y) \quad X}{\neg Y} \qquad \frac{X \bar{\vee} Y \quad \neg Y}{X} \qquad \frac{\neg(X \wedge Y) \quad X}{\neg Y}$$

c) Axiomatización:

— Axiomas: las cinco reglas de inferencia actúan como axiomas o indemostrables.

— Leyes de transformación: la reducción directa y la reducción al absurdo son dos de los principales metateoremas.

$$\frac{A \wedge B \to C}{A \wedge \neg C \to \neg B} \qquad \frac{(A \wedge B \to C) \wedge (D \to A)}{D \wedge B \to C}$$

4. La lógica material como teoría semántica de la proposición.

a) La sensación es la única fuente de conocimiento (sensismo).
b) Toda sensación provoca en el «yo» una representación o imagen de la realidad.
c) Si el «yo» acepta la representación como imagen de la realidad entonces surge el conocimiento.
d) El conocimiento verdadero depende de dos condiciones: de una representación cataléptica (si la cosa está presente) y de asentimiento por parte del «yo».

Física:

2. *Se presenta como un intento de superación del dualismo platónico-aristotélico, bajo un monismo materialista.*

2.1. La doctrina de Heráclito está en la base de su concepción física.
2.2. Todas las cosas existentes poseen una naturaleza material y corpórea.
2.3. De los cuatro elementos de que consta lo material, dos son activos (aire y fuego) y dos son pasivos (tierra y agua).
2.4. El principio activo: es el Logos entendido como poder creador y ley necesaria. Es la «razón universal».
2.5. Principio pasivo: por este principio los cuerpos están en constante movimiento y se diversifican.

Etica:

3. *Postulados básicos de la antropología estoica:*

a) El alma humana forma parte de la Razón universal (panteísmo cósmico).
b) El alma es material y corpórea (extensa).
c) Su libertad es necesidad (ni mecánica ni instintiva) racional —el hombre es libre si obra de acuerdo con su propia naturaleza racional—.

3.1. Norma de moralidad: es virtuosa toda acción que esté en consonancia con la naturaleza, o sea, con la naturaleza en su totalidad —Razón universal— lo mismo que con la naturaleza propia cuyo rasgo distintivo es la Razón.
3.2. Fin del hombre: la virtud es el máximo bien del hombre y sólo en ella puede

encontrar la felicidad. La virtud por la virtud es norma y fin de toda conducta ética. Como fin, la virtud es deseable por sí misma; como medio, la virtud debe rechazar lo superfluo, innecesario e irracional. De ello se sigue que la vida es interpretada como *lucha*.

3.3. La conducta moral o el obrar recto es una consecuencia del recto saber. La virtud no es un puro conocimiento o saber, sino una dirección de la voluntad, apoyada en consideraciones raciales.

3.4. El ideal ético: por la virtud el hombre se realiza plenamente como hombre. Si todo ser debe obrar según su naturaleza, el hombre, al poseer una naturaleza racional, debe obrar según razón. El sabio obra siempre según la moral de la naturaleza y no según la moral convencional. El sabio, libre de afectos y pasiones, consigue el ideal ético: la apatía. Sólo los ignorantes son esclavos de sus propios placeres, el vivir del sabio es un vivir libre, pues, acepta conscientemente la universal necesidad establecida por el Logos cósmico.

SÉNECA

TEXTO:

¿Por qué ocurren tantas dificultades a los buenos?

—Nada malo puede pasar a un hombre bueno: no se mezclan las cosas contrarias, ni la naturaleza consiente que en ningún tiempo lo bueno dañe a lo bueno; pues entre los hombre buenos y los dioses hay amistad, cuyo enlace es la virtud.

Así como tantos ríos, tantas lluvias caídas del cielo, tanta multitud de fuentes minerales, no cambian el sabor del mar ni le atenúan siquiera, así el ímpetu y el contraste de la adversidad no conmueven el alma del varón bueno; persevera con firmeza en su estado y trueca en su propio color todo cuanto le adviene, porque es más fuerte que todos los accidentes externos. Yo no llego a decir que no los sienta, sino que los vence y, por añadidura, se yergue sesgo y apacible contra los embates de la adversidad. Considera las adversidades como un ejercicio. ¿Quién no más que siendo hombre, con recia propensión a todo lo honesto no desea una prueba a su medida y no desafía el peligro por correr a su deber? ¿Para qué hombre activo no es un suplicio la holganza? ¿Vemos a los atletas que practican el culto de la fuerza, como lidian con los más esforzados y exigen a aquellos con quienes se adiestran para el combate que usen contra ellos todas sus energías y consienten ser tundidos, maltratados y si no encuentran adversarios de fuerza igual, pugnan con muchos a la vez? Languidece la virtud sin adversario. Sepas que esto mismo ha de hacer el hombre bueno; no ha de temer las cosas duras y difíciles ni ha de quejarse del hado; cualquier cosa que le acaeciera, téngala por buena y conviértala en provecho propio. Lo que importa no es cuánto sufres, sino cómo lo sufres. No ves con qué diferente cariño tratan a sus hijos los padres y las madres. Aquellos mandan levantarles temprano para dedicarse al estudio y así les arrancan sudor y lágrimas; las madres, en cambio, quieren tenerlos en su regazo y mantenerlos a la sombra. Dios trata a los buenos con corazón de padre y los ama varonilmente: ejercítalos en trabajos, dolores, infortunios para que cobren la verdadera reciedumbre: quien sostuvo brega asidua con las contrariedades, le curtieron los obstáculos y ya no cede a ningún mal y, caído, aún lucha cuerpo a tierra. Los dioses contemplan a los varones magnánimos en lucha con alguna calamidad. He ahí ese espectáculo digno de ser contemplado por Dios atento a su obra; he aquí un duelo digno de Dios: el varón fuerte luchando a brazo partido con la fortuna adversa; y todavía más si fue él el que la provocó.

...A medida que el razonamiento avance te demostraré cómo no son males aquellos que lo parecen. Dígote por ahora que éstas que tu llamas asperezas, adversidades, abominaciones, son provechosas, primeramente al que las sufre, luego a la universidad de los hombres. (SÉNECA, *De providentia*, cap. II).

COMENTARIO:

1. *Hacer la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'Hado', 'Dios', 'fortuna adversa', 'universidad de los hombres', 'virtud', 'razonamiento'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'Los atletas practican el culto a la fuerza.'
3.2. 'Se yergue sesgo y apacible contra los embates de la adversidad.'
3.3. 'Languidece la virtud sin adversario.'

4. *Análisis de la estructura formal:*

4.1. ¿Cómo se plantea la cuestión inicial?
4.2. *Nada malo puede acaecer al hombre bueno:*

4.2.1. ¿Cuáles son las dos causas posibles del mal en el varón virtuoso?
4.2.2. El mal no puede mezclarse con el bien:
— ¿Cómo se infiere de los fenómenos de la naturaleza?
— Premisas y consecuencia del argumento.

4.2.3. El bien no puede dañar al bien.
— ¿Qué tipo de argumentación puede aplicarse para demostrarlo?

4.3. *La adversidad es necesaria para probar la virtud.*

4.3.1. La vida como lucha, como «agonía»: Símil deportivo.
4.3.2. ¿Cómo contrastan sus aptitudes los atletas?
4.3.3. Aplicación del símil al hombre virtuoso:
— Qué valor tendría una virtud sin contrastar.

4.3.4. Efectos positivos de la adversidad.
4.3.5. ¿Por qué los vicios son un suplicio para la virtud?
4.3.6. ¿Cómo deducirías de todo lo anterior «que la adversidad es necesaria al hombre bueno»? Premisas e inferencia.

4.4. *El Logos y la razón universal.*

4.4.1. Símil del amor paterno y materno. Características.
4.4.2. ¿Por qué el amor de Dios es comparado al amor paternal?
4.4.3. Características del amor de Dios.
4.4.4. ¿Qué espectáculo contemplan los dioses?
4.4.5. ¿El «dios» del texto se refiere al Dios cristiano, al de los estoicos o al hado?
4.4.6. ¿Cómo inferirías de esta última parte del texto «la universalidad estoica»?

5. *Comentario abierto.*

5.1. ¿Qué características del estoicismo ves reflejadas en el texto?

ESCEPTICISMO

Escepticismo antiguo: El Pirronismo.

1. *Introducción:* El fin supremo del hombre es la «ataraxia», es decir, la felicidad como consecuencia de la ausencia de perturbaciones. La *ética pirrónica* depende, como en las anteriores escuelas, de una lógica y una física.

2. *Lógica:*

2.1. La sofística está en la base del pensamiento de Pirrón.
2.2. Agnosticismo: *Las cosas son incognoscibles,* pues, las impresiones sensibles son diferentes en cada hombre y las opiniones, efectos de la razón, son discrepantes y contradictorias. No se puede admitir ningún criterio de verdad para discernir entre lo verdadero y lo falso.
2.3. La epojé: La actitud gnoseológica del escéptico consiste en la suspensión de todo juicio (nada se puede definir, ni aformar ni preferir). Cualquier juicio es causa de perturbación. «No digamos nunca: esto es; sino: esto parece».

3. *Física:*

3.1. Modelo heracletiano de la física: todas las cosas están sujetas al devenir y jamás podremos decir que son o que no son. La incertidumbre y la indeterminación constituyen la naturaleza del ser físico.
3.2. Carácter inesencial de lo físico: todas las cosas son meramente aparentes (su ser es un puro aparecer). La inteligencia, puesto que las cosas «no son», debe abstenerse de formular juicios.

4. *Etica:*

4.1. Presupuestos éticos: *a)* La felicidad es el bien máximo y fin último del hombre. *b)* Las cosas no «son», sólo aparecen. *c)* El hombre debe abstenerse de formular juicios (epojé).
4.2. Ideal ético: El resultado es idéntico al de la Stoa y al de Epicuro: la tranquilidad ante los sucesos del mundo exterior y la imperturbabilidad como equilibrio interior.

SEXTO EMPÍRICO

TEXTO:

Libro 1.º: **De la diferencia última entre las filosofías**

«Cuando se busca una cosa, es natural que se llegue ya a un hallazgo, ya a la negación del hallazgo y a la confesión de su incomprensibilidad, ya a la perseverancia en la búsqueda. Y por eso también, entre los que buscan la filosofía, unos afirman haber llegado a la verdad, otros dicen que no es posible alcanzarla y otros continúan buscando. Creen haberla encontrado los llamados propiamente dogmáticos, como los de la escuela de Aristóteles y Epicuro, y los estoicos, y, algunos otros; renuncian a ella como a algo inaccesible los de la escuela de Clitómaco y Carneades y otros académicos; y la buscan, los escépticos. De donde parece razonable concluir que las formas últimas de la Filosofía son tres: La dogmática, la académica y la escéptica. A nosotros sólo nos toca hablar del método escéptico, advirtiendo que de ninguno de los puntos a tratar, afirmaremos que es enteramente como decimos, sino que informamos sobre cada uno de ellos expositivamente, según lo que al presente nos parece.»...

La filosofía escéptica se llama *Inquisitiva* por emplear su actividad en inquirir y examinar; *Abstentiva* por la actitud que resulta de la investigación en el que examina; *Dubitativa*, ya porque todo lo pone en duda y lo investiga, como algunos dicen, ya no por saber a qué atenerse respecto de la negación y aprobación; y *Pirrónica* por parecernos que Pirrón se entregó, de modo real y manifiesto, que sus predecesores a la consideración escéptica...

Qué es el escepticismo: Es una facultad que, de cualquier modo, opone fenómenos a noúmenos, y partiendo de la cual, vamos por el equilibrio de las cosas y de las razones opuestas. Primero a la abstención /*epojé*/ y después a la imperturbabilidad /ataraxia/.

Lo llamamos «facultad» en el sentido de «poder» *(dunaszai)*. Por «fenómenos» lo que percibimos por los sentidos; «abstención»/epojé/ es una posición estable de la mente, en virtud de la cual ni negamos ni afirmamos cosa alguna; «imperturbabilidad» es la serenidad y la calma del alma; noúmenos son las cosas...

Cuál es el fin de la filosofía escéptica: Decimos hasta ahora que el fin del escéptico, es la imperturbabilidad en lo que depende de la opinión y la moderación de las pasiones. En efecto, empieza a filosofar intentando juzgar y decidir qué fantasías son verdaderas y cuáles falsas, con el fin de alcanzar la imperturbabilidad, pero cae en la discrepancia de la que hemos hablado, y, no pudiendo decidir sobre ella, se abstiene. Y a esta abstención suya sigue inmediatamente entonces, como por azar, la tranquilidad en lo opinable.

«En efecto, el que cree que algo es bueno o malo por naturaleza, está en continua turbación, y cuando no tiene lo que a su parecer es bueno, se cree acosado por lo que es malo por naturaleza, y persigue el bien a su entender. Pero una vez conseguido éste, incurre en más turbaciones aun, porque se excita irracionalmente, y, temiendo un cambio, lo hace todo por no perder lo que le parece un bien. En cambio, el que no decide sobre los bienes y los males naturales, ni rehúye ni persigue nada intensamente, y, por lo tanto, está libre de turbación.

Sucede al escéptico lo que le acaeció al pintor Apeles, del que cuentan que estando pintando un caballo y, queriendo imitar la espuma de su boca, fracasó de tal manera que desistió, pero arrojando la esponja en que limpiaba sus pinceles, al chocar contra el cuadro, dejó marcada, imitada la espuma. Así también, los escépticos que esperaban alcanzar la imperturbabilidad juzgando la desigualdad de los fenómenos y noúmenos y, no pudiendo hacerlo, se abstuvieron: pero al abstenerse, les siguió inmediatamente, como por azar, la imperturbabilidad como la sombra al cuerpo. No es que creamos que el escéptico no se turba en absoluto, pues declaramos que le turba lo forzoso: en efecto, reconocemos que a veces siente frío, y sed y cosas análogas; pero aún en eso los ignorantes están sujetos a agitaciones dobles que las del escéptico, ya que les vienen, de una parte de las pasiones mismas, y por la otra, y no en menor grado, del hecho que creen que esas vicisitudes son malas por naturaleza. Mientras que el escéptico, suprimiendo esa opinión añadida de que todas esas cosas son malas por naturaleza, alcanza mayor moderación en ellas. Por eso, pues, decimos que en lo opinable la imperturbabilidad es el fin del escéptico, y, en lo forzoso, la moderación en las pasiones.»

De los modos generales de la abstención /epojé/:

«Se produce, hablando en términos generales, mediante la contraposición de las cosas: Contraponemos ya fenómenos a fenómenos, cuando decimos que la misma torre es cilíndrica de lejos y cuadrada de cerca; noúmenos a noúmenos cuando el que prueba por el orden de los cielos que existe una providencia contraponemos el hecho de que los buenos son más desgraciados que los malos, de donde concluimos de que no hay providencia; y noúmenos a fenómenos cuando Anaxágoras opone, al que establece que la nieve es blanca, que la nieve es agua congelada y el agua es negra, y en consecuencia la nieve también es negra.»

COMENTARIO:

1. *Esquematizar las ideas básicas del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* **'hipotiposis pirrónica', 'dogmáticos', 'escép-**

ticos', 'académicos', 'inquisitiva', 'abstentiva', 'pirrónica', 'facultad', 'fenómeno', 'noúmeno', 'epojé', 'ataraxia', 'fantasía', 'cosas análogas'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'La negación del hallazgo, confesión de incomprensibilidad.'
3.2. 'Formas últimas de la filosofía.'
3.3. 'Informamos sobre cada uno de ellos expositivamente.'
3.4. 'El que se deduce sobre los bienes y los males naturales.'
3.5. 'Juzgando la desigualdad de los fenómenos y los noúmenos.'

4. *Comprensión formal del texto:*

4.1. INTRODUCCIÓN DIDÁCTICA:

4.1.1. Posturas ante la búsqueda de las cosas.
4.1.2. Posturas que ello engendra en la búsqueda de la verdad.
4.1.3. Clasificación de los filósofos.
4.1.4. Diferentes nombres de la filosofía escéptica y sus diversas matizaciones.
4.1.5. Definición del escepticismo: Explicación de los términos de la definición.

4.2. EL FIN DE LA FILOSOFÍA ESCÉPTICA:

4.2.1. Cuál es el fin del escéptico.
4.2.2. Papel de la imperturbabilidad en el escéptico.
4.2.3. Superación de las fantasías y su influencia en el hombre.
4.2.4. Las perturbaciones en el escéptico y en el ignorante: Repercusiones.
4.2.5. A partir del texto razonar que la epojé es la fuente de imperturbabilidad: Premisas e inferencia.
4.2.5. ¿Por qué el ignorante tiene mayores dificultades?

4.3. EJERCICIOS SOBRE EL MÉTODO ESCÉPTICO:

4.3.1. ¿Cuáles son las etapas del método escéptico?
4.3.2. ¿Cómo se contraponen los fenómenos con fenómenos?
4.3.3. ¿Cómo se contraponen noúmenos con noúmenos?
4.3.4. Cómo se contraponen los noúmenos a los fenómenos.

5. *Comentario abierto:*

a) El método escéptico, ¿sirve para alcanzar ciencia?
b) El método escéptico, ¿es dogmático en sus afirmaciones?
c) Aplicar el esquema del escepticismo a este texto.
d) El método escéptico y la duda cartesiana, ¿son lo mismo?

La filosofía escéptica se llama *Inquisitiva* por emplear su actividad en inquirir y examinar; *Abstentiva* por la actitud que resulta de la investigación en el que examina; *Dubitativa*, ya porque todo lo pone en duda y lo investiga, como algunos dicen, ya no por saber a qué atenerse respecto de la negación y aprobación; y *Pirrónica* por parecernos que Pirrón se entregó, de modo real y manifiesto, que sus predecesores a la consideración escéptica...

Qué es el escepticismo: Es una facultad que, de cualquier modo, opone fenómenos a noúmenos, y partiendo de la cual, vamos por el equilibrio de las cosas y de las razones opuestas. Primero a la abstención /*epojé*/ y después a la imperturbabilidad /ataraxia/.

Lo llamamos «facultad» en el sentido de «poder» (*dunaszai*). Por «fenómenos» lo que percibimos por los sentidos; «abstención»/epojé/ es una posición estable de la mente, en virtud de la cual ni negamos ni afirmamos cosa alguna; «imperturbabilidad» es la serenidad y la calma del alma; noúmenos son las cosas...

Cuál es el fin de la filosofía escéptica: Decimos hasta ahora que el fin del escéptico, es la imperturbabilidad en lo que depende de la opinión y la moderación de las pasiones. En efecto, empieza a filosofar intentando juzgar y decidir qué fantasías son verdaderas y cuáles falsas, con el fin de alcanzar la imperturbabilidad, pero cae en la discrepancia de la que hemos hablado, y, no pudiendo decidir sobre ella, se abstiene. Y a esta abstención suya sigue inmediatamente entonces, como por azar, la tranquilidad en lo opinable.

«En efecto, el que cree que algo es bueno o malo por naturaleza, está en continua turbación, y cuando no tiene lo que a su parecer es bueno, se cree acosado por lo que es malo por naturaleza, y persigue el bien a su entender. Pero una vez conseguido éste, incurre en más turbaciones aun, porque se excita irracionalmente, y, temiendo un cambio, lo hace todo por no perder lo que le parece un bien. En cambio, el que no decide sobre los bienes y los males naturales, ni rehúye ni persigue nada intensamente, y, por lo tanto, está libre de turbación.

Sucede al escéptico lo que le acaeció al pintor Apeles, del que cuentan que estando pintando un caballo y, queriendo imitar la espuma de su boca, fracasó de tal manera que desistió, pero arrojando la esponja en que limpiaba sus pinceles, al chocar contra el cuadro, dejó marcada, imitada la espuma. Así también, los escépticos que esperaban alcanzar la imperturbabilidad juzgando la desigualdad de los fenómenos y noúmenos y, no pudiendo hacerlo, se abstuvieron: pero al abstenerse, les siguió inmediatamente, como por azar, la imperturbabilidad como la sombra al cuerpo. No es que creamos que el escéptico no se turba en absoluto, pues declaramos que le turba lo forzoso: en efecto, reconocemos que a veces siente frío, y sed y cosas análogas; pero aún en eso los ignorantes están sujetos a agitaciones dobles que las del escéptico, ya que les vienen, de una parte de las pasiones mismas, y por la otra, y no en menor grado, del hecho que creen que esas vicisitudes son malas por naturaleza. Mientras que el escéptico, suprimiendo esa opinión añadida de que todas esas cosas son malas por naturaleza, alcanza mayor moderación en ellas. Por eso, pues, decimos que en lo opinable la imperturbabilidad es el fin del escéptico, y, en lo forzoso, la moderación en las pasiones.»

De los modos generales de la abstención /epojé/:

«Se produce, hablando en términos generales, mediante la contraposición de las cosas: Contraponemos ya fenómenos a fenómenos, cuando decimos que la misma torre es cilíndrica de lejos y cuadrada de cerca; noúmenos a noúmenos cuando el que prueba por el orden de los cielos que existe una providencia contraponemos el hecho de que los buenos son más desgraciados que los malos, de donde concluímos de que no hay providencia; y noúmenos a fenómenos cuando Anaxágoras opone, al que establece que la nieve es blanca, que la nieve es agua congelada y el agua es negra, y en consecuencia la nieve también es negra.»

COMENTARIO:

1. *Esquematizar las ideas básicas del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* **'hipotiposis pirrónica', 'dogmáticos', 'escép-**

ticos', 'académicos', 'inquisitiva', 'abstentiva', 'pirrónica', 'facultad', 'fenómeno', 'noúmeno', 'epojé', 'ataraxia', 'fantasía', 'cosas análogas'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'La negación del hallazgo, confesión de incomprensibilidad.'
3.2. 'Formas últimas de la filosofía.'
3.3. 'Informamos sobre cada uno de ellos expositivamente.'
3.4. 'El que se deduce sobre los bienes y los males naturales.'
3.5. 'Juzgando la desigualdad de los fenómenos y los noúmenos.'

4. *Comprensión formal del texto:*

4.1. INTRODUCCIÓN DIDÁCTICA:

4.1.1. Posturas ante la búsqueda de las cosas.

4.1.2. Posturas que ello engendra en la búsqueda de la verdad.
4.1.3. Clasificación de los filósofos.
4.1.4. Diferentes nombres de la filosofía escéptica y sus diversas matizaciones.
4.1.5. Definición del escepticismo: Explicación de los términos de la definición.

4.2. EL FIN DE LA FILOSOFÍA ESCÉPTICA:

4.2.1. Cuál es el fin del escéptico.
4.2.2. Papel de la imperturbabilidad en el escéptico.
4.2.3. Superación de las fantasías y su influencia en el hombre.
4.2.4. Las perturbaciones en el escéptico y en el ignorante: Repercusiones.
4.2.5. A partir del texto razonar que la epojé es la fuente de imperturbabilidad: Premisas e inferencia.
4.2.5. ¿Por qué el ignorante tiene mayores dificultades?

4.3. EJERCICIOS SOBRE EL MÉTODO ESCÉPTICO:

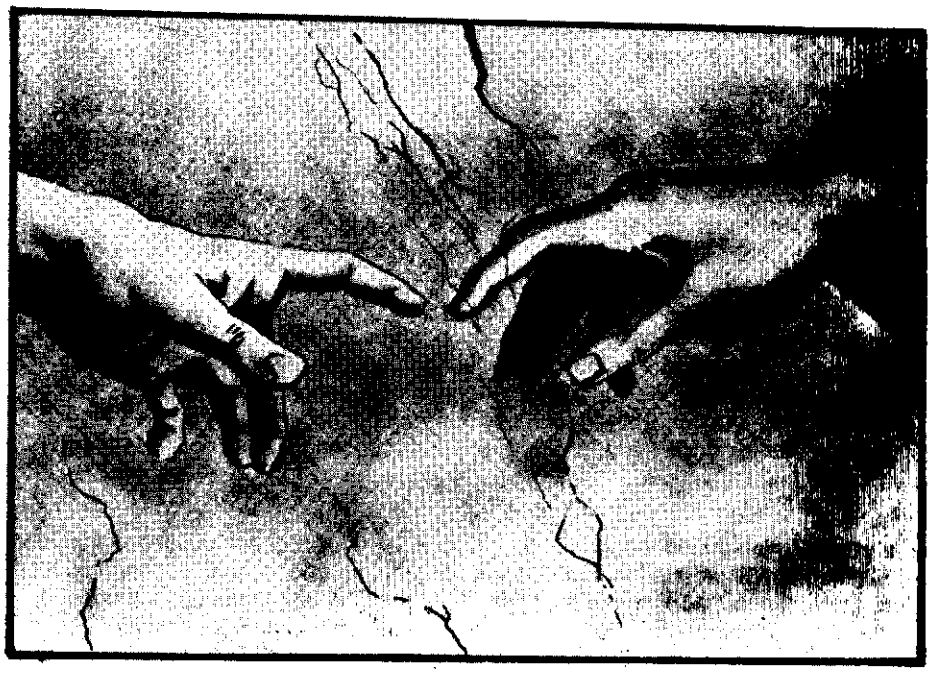
4.3.1. ¿Cuáles son las etapas del método escéptico?
4.3.2. ¿Cómo se contraponen los fenómenos con fenómenos?
4.3.3. ¿Cómo se contraponen noúmenos con noúmenos?
4.3.4. Cómo se contraponen los noúmenos a los fenómenos.

5. *Comentario abierto:*

a) El método escéptico, ¿sirve para alcanzar ciencia?
b) El método escéptico, ¿es dogmático en sus afirmaciones?
c) Aplicar el esquema del escepticismo a este texto.
d) El método escéptico y la duda cartesiana, ¿son lo mismo?

3

CRISTIANISMO Y FILOSOFIA: SAN AGUSTIN



«La Creación.»
MICHELANGELO.

TEMA 3

Cristianismo y Filosofía: San Agustín

SAN AGUSTIN

1. *Relación fe y razón.*

1.1. Punto de partida: lo único que le preocupa a San Agustín es la inteligencia de la verdad revelada. El camino a seguir no es de la razón a la fe, sino a la inversa, de la fe a la razón. Sólo por la fe en las Escrituras podemos conseguir cierta comprensión racional de las mismas.

1.2. Interrelación fe y razón. Siendo la comprensión de la verdad revelada el único objetivo del conocimiento humano, no hallamos en San Agustín una delimitación estricta entre el campo de la fe y el de la razón. Ambos conocimientos están en íntima relación, pues pretenden el mismo objetivo. Por ello no es necesario delimitar fronteras, sino al contrario, remarcar el carácter de mutua colaboración y solidaridad. Fe y razón no son, pues, dos conocimientos divergentes ni paralelos, sino que convergen en íntima colaboración.

1.3. Supuestos antropológicos: puesto que sólo Dios es la eterna verdad, el principio de todo lo que existe y la fuente de la felicidad perfecta, el alma movida por un 'pondus' natural no cesará de buscar por la fe y la razón a Dios como Autor, Doctor y Dador de su ser, verdad y bien.

1.4. Doble actividad de la razón: dado que sólo existe una única Verdad, el objetivo de la fe y de la razón será el mismo. Sin embargo, a nivel de colaboración, San Agustín establece el siguiente orden:

a) La fe precisa de la razón antes y después de la adhesión de la mente a la verdad revelada. Antes, porque la razón ayuda al hombre al presentarle los motivos racionales de la creencia. Después, porque, una vez aceptada la fe, la razón contribuye en el esclarecimiento de sus contenidos.

b) La razón presupone la fe. La razón por sí sola no basta para alcanzar la verdad, pues por naturaleza es limitada, débil e imperfecta.

c) La mutua colaboración puede expresarse en la fórmula: «comprende para creer, cree para comprender».

2. *La verdad en San Agustín.*

2.1. Superación de la duda escéptica: para San Agustín por el mero hecho de que el hombre se engañe, esto no implica la negación absoluta de la verdad, como pretendían los escépticos. Su argumento se reduce al análisis existencial del error humano. El error presupone el existir, he aquí la primera verdad. El engañarse y el existir se funde en una misma certeza.

2.2. El conocimiento de la verdad.

a) La interiorización: el hombre no debe buscar la verdad en lo exterior, en lo sensible. Los objetos sensibles se caracterizan por su inestabilidad, su ser es un simple aparecer. Esta carencia de ser propia de lo sensible lo excluye de todo conocimiento verdadero. De donde que sólo en la interioridad del alma, en la conciencia del sujeto, en el en sí mismo el «sabio encontrará la sabiduría».

b) La trascendencia gnoseológica: pero conocer es aprehender un objeto estable y permanente y la naturaleza humana es mutable e inconsistente. El alma mediante la interiorización encuentra en sí misma objetos estables. Es decir, el alma encuentra en su interior objetos que poseen una naturaleza superior a la suya. De ahí la necesidad del alma de buscar la luz y el fundamento de la verdad fuera de ella, por eso dice San Agustín «encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo».

c) Naturaleza de la verdad. La verdad es algo totalmente distinto del fenómeno empírico; la verdad es un principio normativo del pensar por el cual la mente halla la razón de inteligibilidad de los objetos. Tales objetos inteligibles son las ideas, realidades no sensibles e inteligibles, objetos verdaderos de la ciencia. De donde su característica esencial: la necesidad. «Las ideas son esencias permanentes e inmutables de las cosas, que no han sido formadas, sino que existiendo eternamente y de manera inmutable, se hallan contenidas en la inteligencia divina». De la necesidad de las ideas podemos inferir las siguientes propiedades:

1. La inmutabilidad: lo necesario es inmutable. Si ser necesario significa lo que siempre es, o, en términos negativos, lo que jamás puede dejar de ser, ello implica inmutabilidad. Es inmutable aquello que no está sujeto a mutación o cambio alguno, y en consecuencia sólo lo necesario permanece siempre siendo lo mismo, sin sufrir cambio alguno.
2. La eternidad: lo inmutable es eterno. En San Agustín eternidad y tiempo se distinguen en cuanto al modo de durar. «El tiempo no existe sin alguna modalidad móvil» y en la eternidad «no hay mutación alguna.» Luego sólo lo inmutable excluye movilidad, sólo él es eterno.

d) Clases de ideas: distingue San Agustín tres tipos de ideas:

1. Las ideas lógicas y metafísicas: verdad, falsedad, esencia, bondad, etc.
2. Las ideas matemáticas: números, figuras.
3. Las ideas éticas: virtud, orden, paz, etc.

e) Lugar de las ideas: puesto que las ideas verdaderas las halla la razón cuando se trasciende a sí misma, la verdad es algo inteligible, inmutable, eterno y necesario. Las ideas sólo pueden estar en Dios como arquetipos o modelos de los seres creados. Es Dios, en tanto que Logos, el lugar de las ideas-modelos de toda esencia mutable.

f) El acceso a la verdad: el alma en su parte superior, la mente, conoce las

verdades no por medio de la abstracción de las formas sensibles, sino mediante una visión o intuición intelectual. No se trata de una postura ontologista —intuición de la verdad en Dios—. San Agustín insiste en que la verdad la descubre el alma en sí misma. La razón superior o mente descubre en el interior del alma las verdades eternas una vez iluminada por la mente divina. La teoría de la iluminación, simbolismo utilizado por Platón en la *República*, se extiende a todos los grados del conocer, y, así como el ojo precisa de la luz del sol para poder tener sensaciones, también la razón precisa de la luz divina para poder aprehender la inteligilidad de los objetos noéticos.

g) Análisis de la iluminación: la iluminación divina de la mente humana es una especie de luz refleja por la cual ve las ideas no en la esencia divina, sino en su interior a modo de imágenes reflejas de la divinidad. Esta iluminación es natural y ordinaria cuando versa sobre el mundo sensible; natural y especial cuando se trata de las verdades eternas.

h) Noción de verdad: la verdad, en sentido propio y absoluto, no consiste en una adecuación o semejanza entre el pensamiento y la realidad; la verdad es la manifestación del ser realísimo. Brevemente, la verdad es Dios.

3. *La teología agustiniana.*

3.1. La existencia divina: la demostración de la existencia de Dios es una consecuencia inmediata de la teoría del conocimiento. Puesto que existe la verdad y siendo Dios su fundamento, luego Dios existe. He aquí en breves palabras el argumento gnoseológico. Todas las pruebas agustinianas poseen la misma estructura, es decir, son itinerarios que el hombre recorre según la jerarquía u orden de los seres: de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior.

3.2. Naturaleza divina:

a) El atributo propio y específico de la divinidad: Dios es el ser en su plenitud, la esencia por antonomasia, la verdad eterna, el bien máximo. Pero hemos dicho que eternidad y necesidad son derivaciones de una misma propiedad: la inmutabilidad. Dios es el ser inconmutable, por oposición al ser creado cuya esencia es una mezcla de ser y de no-ser.

b) La Trinidad divina: unidad y trinidad no son términos que se excluyan recíprocamente a nivel divino. San Agustín propone la fórmula: una sola naturaleza, la divina, en tres personas. Las tres personas, es decir, la divinidad son iguales en naturaleza y duración—coinmutables y coeternas—, pero distintas en cuanto al orden de procedencia—el Hijo procede del Padre, y el Espíritu del Padre y del Hijo—.

c) Propiedades divinas:

1. Dios es la esencia por excelencia, la verdad máxima y el bien supremo.
2. Su ser es eterno e inmutable.
3. Su conocer es providente, presciente y creador.
4. Su bondad es el fin de todas las inquietudes y fuente de felicidad inconmutable.

4. *La creación del mundo.*

4.1. El mundo ha tenido un principio: para San Agustín el mundo no es autosubsistente, sino que ha tenido un principio. Dios es el creador del mundo. El acto creativo no es fruto de una emanación necesaria de la esencia divina, sino que depende del consejo y de la voluntad libre de Dios.

4.2. El principio del mundo no es de eternidad: niega la posibilidad de la eternidad

del mundo. El mundo no es coeterno a Dios, pues todo lo mudable tiene un principio y un fin.

4.3. La temporalidad mundana: el mundo posee un principio de temporalidad. Ahora bien, esto no significa que haya sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. Sin cambio ni mutación no es posible el tiempo, pero el cambio es una condición de lo creado, luego antes de la existencia del mundo no existía el tiempo. Tiempo y mundo son simultáneos.

5. *Antropología agustiniana.*

5.1. Naturaleza del hombre: el hombre es un ser compuesto de dos sustancias distintas, el alma y el cuerpo. El hombre esencialmente es alma y mente que se sirve del cuerpo.

5.2. El alma es la imagen de la Trinidad: el alma, en primer lugar, es 'mente', ser racional, imagen de Dios—memoria de la divinidad—, de ella brota el conocimiento—noticia—, y de la relación mente-conocimiento surge el amor «estamos certísimos de que somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer.»

5.3. Aspectos del alma: distingue en el alma dos partes, la razón inferior y la superior. La inferior tiene por objeto el conocimiento de las verdades sensibles—ciencia—, y la razón superior versa sobre lo inteligible, lo eterno e inmutable—sabiduría—.

5.4. Libertad humana: el problema de la libertad es analizado desde dos vertientes: en relación a la presciencia divina y como causa deficiente del mal moral.

a) La libertad humana y la presciencia divina: siguiendo a Cicerón, el problema de la libertad se plantea en términos dialécticos: o el hombre es libre y Dios no es presciente, o Dios todo lo presabe y el hombre no es libre. Cicerón se inclina a favor de la libertad humana. San Agustín afirma que los dos términos del dilema no se excluyen mutuamente. La presciencia divina y la libertad humana no son dos enunciados contradictorios. La conciliación agustiniana se reduce a una interpretación del presaber divino: Dios, sabiduría infinita, conoce todo lo que ha de suceder, y en consecuencia todo lo que pende de la voluntad libre del hombre. Ahora bien, este saber no destruye el libre arbitrio, pues Dios conoce el modo de obrar de cada ser creado, y también cómo obrará el hombre en uso de su libertad. —«Por consiguiente, en manera alguna nos vemos constreñidos, o, admitida la presciencia de Dios, a suprimir el albedrío de la voluntad, o, admitido el arbitrio de la voluntad, a negar la presciencia de los futuros en Dios.»

b) La libertad y el problema del mal.

1. Es evidente que en lo creado existe el mal, prueba de ello es la corruptibilidad. Ahora bien, a partir del análisis de lo corruptible infiere que el mal no es una sustancia, sino un defeto de bien. El mal, la corrupción precisa de un bien, un ser.
2. Origen del mal: todo ser creado es bueno por su origen, pero defectuoso por naturaleza —lo creado o mutable.
3. Clases de males: toda carencia de ser, en si misma considerada, es un mal metafísico inherente a todo ser creado. El mal físico aparece como corolario de la diversidad y esencial limitación de los seres contingentes. El mal moral depende únicamente del mal uso de la libertad humana. El mal uso es interpretado como la alteración del orden natural de los valores. El mal moral no tiene por causa la voluntad considerada

en si misma, sino en la elección desordenada del bien efímero en lugar del bien eterno y perenne.

SAN AGUSTÍN

TEXTO 1:

La iluminación divina y la visión racional

«R. Es razonable tu interés. Pues te promete la razón, que habla contigo, mostrarte a Dios como se muestra el *sol a los ojos*. Porque las *potencias del alma* son como los *ojos de la mente;* y los *axiomas* y *verdades* de las *ciencias* aseméjanse a los objetos, ilustrados por el sol para que puedan ser vistos, como la tierra y todo lo terreno. Y *Dios es el sol* que los baña con *su luz*. Y yo la *razón* soy para la *mente* como el rayo de la mirada para los ojos. No es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver. Los ojos sanos son la *mente pura* de toda *mancha corporal*, esto es, alejada y limpia del apetito de las *cosas corruptibles*. Y esto principalmente se consigue con la fe; porque nadie se esforzará por conseguir la sanidad de los ojos, si no la cree indispensable para ver lo que no puede mostrársele por hallarse inquinada y débil. Y si cree que realmente, sanando de su *enfermedad*, alcanzará la visión, pero le falla la esperanza de lograr la salud, ¿no es verdad que rechazará todo remedio, resistiéndose a los mandatos del médico?

A. Así es ciertamente, sobre todo porque tales preceptos son difíciles para los flacos.

R. Ha de añadirse, pues, la *esperanza* a la *fe*.

A. Sigo la misma opinión.

R. Y si admitiere todo eso, animándole la esperanza de poderse curar, pero no desea la luz prometida y anda contenta en sus tinieblas, que con la *costumbre* se le han hecho agradables, ¿no es verdad que aborrecerá al médico?

A. Ciertamente.

R. Se requiere, pues, la tercera cosa, que es la *caridad*.

A. Nada es tan necesario.

R. Luego sin las tres cosas, ninguna *alma* puede sanarse y habilitarse para la *visión de Dios*.

13. Cuando, pues, ya tuviere sanos los ojos, ¿qué le resta?

A. Mirar.

R. La razón es la mirada del alma; pero como no todo el que mira ve, la mirada buena y perfecta, seguida de la visión, se llama virtud, que es la recta y perfecta razón. Con todo, la misma mirada de los ojos no puede volverse a la luz si no posee las tres virtudes: la fe, creyendo que en la visión del objeto que ha de mirar está su dicha; la esperanza, confiando en que lo verá si mira bien; la caridad, queriendo contemplar y gozar de él. A la mirada sigue la visión misma de Dios, blanco adonde tira; no porque no haya, sino porque Dios es el único objeto a cuya posesión aspira; y tal es la verdadera y perfecta virtud, la razón que llega a su fin, premiada con la vida feliz. Y la visión es un acto intelectual que se verifica en el alma como resultado de la unión del entendimiento y del objetivo conocido, lo mismo que para la visión ocular concurren el sentido y el objeto visible, y ninguno de ellos se puede eliminar, so pena de anularla.» (*Soliloquios*, lib. I, cap. 6.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'Dios', 'sol', 'potencias del alma', 'ojos de la mente', 'axiomas', 'verdades', 'ciencia', 'luz' 'razón', 'mente', 'rayo de la mirada', 'alma', 'mancha corporal', 'cosas corruptibles', 'enfermedad', 'fe', 'esperanza', 'caridad', 'costumbre', 'mirada del alma', 'visión de Dios', 'objeto', 'acto intelectual', 'entendimiento'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'Es razonable tu interés ...como la tierra y todo lo terreno'.
3.2. 'Y Dios es el sol... ni mirar que ver'.
3.3. 'Luego el alma necesita tres cosas... mirar, ver'.
3.4. 'Los ojos sanos... por hallarse inquinada y débil'.
3.5. 'Y si cree que realmente... A. Ciertamente'.
3.6. 'Se requiere, pues, la tercera cosa,... A. Mirar'.
3.7. 'La razón es mirada del alma... que es recta y perfecta razón'.
3.8. 'Con todo, la misma mirada... contemplarlo y gozar de él'.
3.9. 'A la mirada sigue la visión misma de Dios... premiada con la vida feliz'.
3.10. 'Y la visión es un acto... so pena de anularla'.

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la relación entre la teoría de la iluminación agustiniana y la teoría del conocimiento platónica.
4.2. ¿Cuáles son los tipos de visión que aparecen en el texto? Explica en qué consiste cada una de ellas.
4.3. ¿En qué difiere el conocimiento intuitivo del discursivo?
4.4. ¿Se precisa la teoría de la abstracción en el iluminismo agustiniano?
4.5. ¿Se puede inferir de este texto ciertos rasgos ontologistas en el iluminismo agustiniano?
4.6. ¿Cuál es la condición de inteligibilidad de las verdades?
4.7. ¿Acaso en S. Agustín mente y alma son sinónimos?
4.8. ¿De qué elementos precisa el alma para poder conocer mediante la visión?
4.9. ¿Qué papel juega la felicidad del hombre en el conocer?
4.10. ¿De qué tipo de verdades nos habla S. Agustín en el texto propuesto?

TEXTO 2:

Imagen de la Trinidad en la naturaleza humana y la duda agustiniana

«Indudablemente en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad, que, aunque no es igual, sino muy distante de ella, y no coeterna a ella, y, para decirlo en pocas palabras, no de la misma sustancia que El es, con todo, es la más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas. Es además perfeccionable por reformación para ser próxima también por semejanza. Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellos, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ellas nacen en nosotros los deseos, sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas. ¿Qué razón habría para reprender y prohibirme amar cosas falsas, si fuera falso que amo tales cosas? Siendo esas cosas ciertas y verdaderas, ¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero? Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como no hay nadie que no quiera ser feliz. Y ¿cómo puede ser feliz, si no existe.» (*La ciudad de Dios*, XI, 26.)

COMENTARIO:

1. *Realizar en forma esquemática la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'Trinidad', 'coeternidad', 'perfeccionable por reformación', 'verdad', 'falsedad', 'verosimilitud', 'imagen', 'memoria', 'ser feliz'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'Hallamos en nosotros una imagen de Dios... no de la misma sustancia que El es.'
3.2. '(Nuestra naturaleza) es además perfeccionable por reformación para ser próxima también por semejanza.'
3.3 'Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer.'
3.4. 'No tocamos esto (las tres verdades apuntadas), como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo.'
3.5. 'Si me engaño, existo.'
3.6. '¿Cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño?'
3.7. 'Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como no hay nadie que no quiera ser feliz.'
3.8. 'Y ¿cómo puede ser feliz, si no existe?'

4. *Análisis formal de los argumentos.*

4.1. Completa la argumentación de los académicos utilizando como esquema de inferencia el 'modus tollendo ponens'.
4.2. San Agustín rebate la tesis de los académicos argumentando 'ad hominem'. Expón los términos de la argumentación.
4.3. ¿La proposición 'si enim fallor, sum' es analítica o sintética?
4.4. ¿De qué premisa parte San Agustín para inferir la certeza de nuestro ser, conocer y querer?
4.5. ¿Por qué no podemos dudar de que somos, conocemos y amamos?

5. *Comprensión del texto.*

5.1. Relaciona la teoría de la participación platónica con la teoría agustiniana sobre el hombre imagen de la Trinidad.
5.2. ¿Por qué el hombre es el ser, por naturaleza, más cercano y semejante a Dios?
5.3. ¿Por qué las tres verdades analizadas en el texto no pueden proceder ni de los sentidos ni de la imaginación?
5.4. ¿Cuál es la diferencia entre sensación e imagen?
5.5. ¿En qué difiere el hombre de Dios?
5.6. ¿El principio 'si fallor, sum', es lógico, ontológico o fenomenológico? Razona la respuesta.
5.7. ¿Por qué no podemos dudar de nuestra propia existencia?
5.8. Explica el orden de prioridad en los términos 'existir' y 'dudar' a nivel ontológico y cronológico.
5.9. ¿Por qué el deseo de felicidad humana es un principio universal? ¿En qué se basa San Agustín para argumentar la universalidad del deseo de felicidad humana?
5.10. ¿Cuál es la condición suficiente y necesaria para poder ser feliz?
5.11. Aunque es posible que podamos amar lo falso, ¿por qué no podemos dudar de que amamos?

5.12. El engañarse es un tipo de conocimiento y en virtud de él descubro la certeza de mi existir, pero ¿cómo descubro el conocimiento a partir del engaño? ¿Acaso no se trata de una petición de principio?
5.13. Explica los aspectos teológicos, psicológicos y críticos que aparecen en el texto.
5.14. ¿Cuál es la diferencia entre la duda escéptica y la duda agustiniana?

TEXTO 3:

Origen del mundo

1. *Sobre la imposibilidad de un mundo eterno*

«Mas ¿por qué plugo al Dios eterno hacer entonces el cielo y la tierra, cosa que no había hecho antes? Los que esto preguntan, si pretenden que el mundo es eterno y sin principio, y, por tanto, piensan que no fue hecho por Dios, están muy lejos de la verdad y desvarían con el morbo fatal de la impiedad. Amén de los testimonios proféticos, que dejo a un lado, el mismo mundo, con su ordenadísima mutabilidad y movilidad y con la hermosísima especie de las cosas visibles, proclama en cierto modo, tácitamente es verdad, que ha sido hecho y que no ha podido ser hecho más que por Dios, inefable e invisiblemente grande e invisible e inefablemente hermoso. Quienes admiten que ha sido hecho por Dios, pero no quieren asignarle principio de tiempo, sino de creación, imaginándose de un modo apenas inteligible que ha sido hecho siempre, dicen, es cierto, algo verdadero. Con ello se creen que defienden a Dios como de una temeridad fortuita, por temor a que se piense que le vino a la mente de súbito la idea de hacer el mundo y a que le sobreviniera un nuevo querer, siendo así que no es mutable en nada absolutamente. Pero no alcanzo a ver cómo esta razón pueda tener consistencia para ellos en las cosas, máxime en el alma, que, contendieren que es coeterna a Dios, en modo alguno pueden explicar de dónde le vino la nueva miseria, que nunca antes tuvo eternamente. Si dijeren que su miseria y su beatitud están en una alternativa constante, se ven en la precisión de decir que esa alternativa durará siempre. De aquí se les seguirá el absurdo de que, aun cuando se dice feliz, en esto ciertamente no es feliz, si prevé su futura miseria y torpeza; y si no la prevé ni juzga que será siempre torpe y miserable, sino siempre feliz, será siempre feliz, pero con falsa opinión. Esta es la mayor necedad que puede decirse. Si piensan que siempre, en los siglos infinitos atrás, hubo esa alternativa entre la felicidad y la miseria del alma, y que ahora ya, en adelante, una vez librada, no ha de tornar a la miseria, persuádanse de que nunca fue verdaderamente feliz, sino que comienza a serlo en adelante con una nueva y no falaz bienaventuranza. Así confesarán que le sobreviene algo nuevo, grandioso y noble, cosa que nunca antes eternamente le había sobrevenido. Si negaren que la causa de esta novedad estuvo en el eterno consejo de Dios, negarán a la vez a Dios, autor de esta felicidad. Lo cual es una horrenda impiedad. Y si dijeren que El excogitó por nuevo consejo que en adelante fuera eternamente el alma feliz, ¿cómo mostrarán que El es ajeno a aquella mutabilidad, que les desplace también a ellos? Por tanto, si admiten que fue creada en el tiempo, pero que en tiempo alguno ulterior ha de perecer, como el número, que tiene principio, pero no tendrá fin, y, por consiguiente, que, una vez experimentadas las miserias, si fuere librada de ellas, nunca más será miserable en adelante, no dudarán que esto sucederá permaneciendo inmutable el consejo de Dios. Así, pues, crean también en la posibilidad de una creación temporal del mundo, y que Dios, por tanto, al hacerlo, no mudó su eterno consejo y voluntad.»

2. *Sobre la imposibilidad de innumerables mundos.*

«*No deben imaginarse ni infinitos espacios de tiempo ni de lugares antes del mundo.* Luego, es preciso ver qué respondemos a los que admiten que Dios es el creador del mundo, pero preguntan por su principio, y qué nos responden ellos sobre el lugar del mundo. Se pregunta por qué se hizo entonces y no antes, al igual que puede preguntarse por qué está donde está y no más bien en otra parte. Si imaginan infinitos espacios de tiempo anteriores al mundo, durante los cuales Dios, según ellos, no podía estar inactivo, imaginen de igual modo, fuera del mundo, infinitos espacios locales.

Si alguno dijere que en ellos el Omnipotente no podía estar ocioso, ¿no será acaso lógico que se vea constreñido a soñar, con Epicuro, en innumerables mundos? Sólo con una diferencia, que él afirma que los mundos se engendran y se resuelven por movimientos fortuitos de los átomos, y éstos han de decir que son obra de Dios, si no quieren que El estuviera ocioso por la inmensidad interminable de lugares patentes por todas partes fuera del mundo y que si los mismos mundos pueden disolverse por causa alguna. Tratamos con quienes sienten con nosotros que Dios es incorpóreo y el creador de todas las naturalezas que no son lo que El. Admitir a otros a esta disputa de religión es asaz indigno, máxime que, entre aquellos que piensan que se debe este culto a muchos dioses, éstos sobrepujaron a los demás filósofos en nobleza y autoridad no por otro motivo que por estar más cercanos, aunque a la vez lejanos, a la verdad. ¿O es que han de decir que la sustancia de Dios, que ni la circunscriben, ni la determinan, ni la distienden en lugar alguno, sino que, como es digno sentir de Dios, confiesan que está en todas las partes, con una presencia incorpórea, está ausente de los espacios locales externos al mundo y que ocupa un solo lugar, que, en comparación de aquella infinidad, es tan pequeño como es aquel en que está el mundo? No creo que sostengan tales dislates. Admitiendo, pues, ellos un solo mundo, que, con ser de ingente grandeza corpórea, con todo, es finito y está circunscrito por su lugar y es hechura de Dios, la respuesta que den a la pregunta por qué Dios deja de obrar en los infinitos lugares existentes fuera del mundo, esa misma den a su pregunta por qué Dios ha dejado de obrar en los infinitos tiempos anteriores al mundo. No es razonable pensar que Dios fortuitamente, y no por su razón divina, haya constituido el mundo en otro lugar, sino en este en que está, ya que, habiendo otros mil lugares posibles, pudo escoger éste sin ningún merecimiento más excelente, aunque la razón humana no comprenda el porqué divino de esta obra. Así, no es tampoco razonable pensar que sucedió a Dios algo fortuito, porque creó el mundo en ese tiempo y no en el anterior, siendo así que transcurrieron tiempos igualmente anteriores por un espacio infinito atrás, ni existió diferencia alguna por la que antepusiera en su decisión un tiempo a otro. Si instan diciendo que son vanas las imaginaciones de los hombres al forjar lugares infinitos, puesto que no hay lugar alguno fuera del mundo, se les responde que de igual modo imaginan los hombres los tiempos pretéritos de la vacación divina, ya que no hay tiempo alguno anterior al mundo.»

3. *Sobre la temporalidad del mundo.*

«*El principio de la creación del mundo y de los tiempos es único y simultáneo.* Si es recta la distinción entre eternidad y tiempo, basada en que el tiempo no existe sin alguna modalidad móvil y en que en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no existirían los tiempos si no existiera la criatura, susceptible de cambio y moción? De esta moción y mutación, cediendo y sucediendo una cosa a otra, porque no pueden coexistir, de intervalos más cortos o más largos, resultaría el tiempo. Siendo, pues, Dios el ser en cuya eternidad no existe mutación alguna, el creador y ordenador de los tiempos, no comprendo —dice— que después de algunos espacios temporales creara el mundo, a no ser que se diga que antes del mundo ya existía alguna criatura, por cuyos movimientos comenzaran los tiempos. Por eso, como las Sagradas Letras, que gozan de máxima veracidad, dicen que en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, dando a entender que antes no hizo nada, pues si hubiera hecho algo antes de lo que hizo, diría que en el principio habría hecho eso, el mundo no fue hecho en el tiempo, sino con el tiempo. Lo que se hace en el tiempo, se hace después de algún tiempo y antes que alguno, después del pasado y antes del porvenir. Mas no podía ser pasado ninguno, porque no existía criatura alguna, cuyos mutables movimientos lo hicieran. El mundo fue hecho con el tiempo si en su creación fue hecho el movimiento mutable. Esto parece indicar también el orden de los seis o siete primeros días. En ellos se nombran la mañana y la tarde hasta la creación de todas las cosas, hechas por Dios en esos días. Se perfeccionaron el día sexto, y el día séptimo con gran misterio, se encarece la vacación de Dios. Imaginar cómo son esos días nos es muy difícil o imposible. ¡Cuánto más decirlo!» (*La ciudad de Dios*, XI, 4-6.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'mutabilidad', 'principio de tiempo', 'princi-

pio de creación', 'eternidad', 'consejo de Dios', 'movimientos fortuitos de los átomos', 'espacio infinito', 'tiempo infinito'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Si contendieren que (el alma) es coeterna a Dios, en modo alguno pueden explicar de dónde le vino la nueva miseria, que nunca antes tuvo eternamente.'
3.2. '(Epicuro) afirma que los mundos se engendran y se resuelven por movimientos fortuitos de los átomos.'
3.3. 'No es razonable pensar que sucedió a Dios algo infinito.'
3.4. 'Si es recta la distinción entre eternidad y tiempo, basada en que el tiempo no existe sin alguna modalidad móvil y en que en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no existirán los tiempos si no existiera la criatura, susceptible de cambio y moción?'
3.5. 'Lo que se hace en el tiempo, se hace después de algún tiempo y antes que alguno, después del pasado y antes que el porvenir.'
3.6. 'El mundo fue hecho con el tiempo si en su creación fue hecho el movimiento mutable.'

4. *Análisis formal de los argumentos.*

4.1. Cita los argumentos en contra de la hipótesis que defiende la eternidad e incausación del mundo.
4.2. San Agustín prueba que es falsa la opinión de quienes piensan que el mundo ha sido creado pero no es temporal mediante tres silogismos hipotéticos. Analiza sus premisas y la conclusión, especificando al mismo tiempo el esquema de inferencia que utiliza en cada uno.
4.3. Si Dios es el creador del mundo, ¿por qué es imposible que existan espacios y tiempo infinitos? Expón los argumentos formulados por San Agustín en favor de sus hipótesis.

5. *Comprensión del texto.*

5.1. ¿Cuál es el fundamento en que se basa San Agustín para diferenciar el tiempo de la eternidad?
5.2. ¿Qué características sobre la divinidad aparecen en el texto? Explica en qué consisten.
5.3. ¿Qué perfecciones divinas intervienen en el acto creador?
5.4. ¿Por qué en San Agustín es imposible que el mundo haya sido creado en el tiempo?
5.5. ¿Qué consecuencias infieres del supuesto: el mundo es creado pero eterno?
5.6. ¿Por qué son contradictorias las nociones de tiempo y espacio infinitos?
5.7. ¿Por qué si el alma fuese coeterna a Dios no sería jamás feliz?
5.8. ¿Acaso Dios crea en el tiempo?
5.9. ¿En qué difiere Dios de lo creado?
5.10. ¿Acaso la temporalidad del mundo y la voluntad eterna de Dios son dos términos que se excluyen entre sí?
5.11. ¿Cómo explica Epicuro el origen del mundo?
5.12. ¿Por qué los momentos del tiempo no pueden coexistir en un mismo intervalo o espacio de duración?
5.13. ¿Cómo se relacionan fe y razón en el presente texto?
5.14. Explica la relación tiempo y movimiento.

TEXTO 4:

La presciencia divina y la libertad humana

1. *Los términos del problema: la disyuntiva ciceroniana.*

«La presciencia de Dios y la libre voluntad del hombre. Contra la definición de Cicerón.

1. Cicerón trata de rebatir a éstos de forma tal, que cree que no monta sobre ellos, sino suprime la adivinación. Y se afana por suprimirla, negando que haya ciencia de los futuros. Y sostiene con todas sus fuerzas que no existe en absoluto, ni en Dios ni en el hombre, y que no hay predicción de cosas. Por esta vía niega también la presciencia de Dios e intenta echar por tierra toda profecía, aun la más clara que la luz del día, sin más pruebas que sus varios argumentos y ciertos oráculos, que fácilmente pueden refutarse y que, con todo, ni es capaz de refutarlos. Cuando trata de refutar las conjeturas de los matemáticos, florece su discurso, porque verdaderamente son tales, que ellas mismas se deshacen y confunden. Son mucho más tolerables los que establecen los sinos siderales que este que niega la presciencia de lo por venir. Porque confesar que hay Dios y negar que es presciente del futuro es la extravagancia número uno. Visto esto, él mismo estuvo tentado de justificar lo que está escrito: *Dijo el necio en su corazón: No hay Dios;* pero no en su persona. Se dio cuenta de lo odioso y engorroso que era, y por eso hizo intervenir a Cota en la disputa sobre este punto contra los estoicos en los libros *Sobre la naturaleza de los dioses.* El prefirió inclinarse a la sentencia de Lucilio Balbo, a quien encomendó la defensa de los estoicos, y no a la de Cota, que sostenía que no hay ninguna naturaleza divina. Pero en los libros *Sobre la adivinación* abiertamente impugna en primera persona la presciencia sobre los futuros, y todos estos pinitos parece hacerlos por no conceder que hay fatalidad y perder la voluntad libre, porque está convencido de que, concedida la ciencia de lo por venir, se admite la fatalidad tan indifectiblemente, que sería de todo punto imposible negarla. Mas cualquiera que sea el modo de ser de los laberínticos debates y disputas de los filósofos, nosotros, convencidos de que existe un Dios sumo y verdadero, confesamos también que tiene una potestad, y una voluntad, y una presciencia soberanas. Y no tememos hacer por eso sin voluntad lo que voluntariamente hacemos, porque presabe El, cuya presciencia no puede engañarse, lo que hemos de hacer. Este temor llevó a Cicerón a impugnar la presciencia, y a los estoicos, a no tener que decir que todo sucede por necesidad, aun cuando defendieran que todo es obra del hado.

2. ¿Qué temió, pues, Cicerón en la presciencia de los futuros, para tratar de desbaratarla con tan detestable disputa? Esto, sin duda, que si son sabidas todas las cosas futuras, sucederán en el mismo orden en que se presupo que sucederían. Y si sucederán en ese orden, es cierto el orden de las cosas para Dios, que las presabe; y si es cierto el orden de las cosas, es cierto el orden de las causas, porque no puede hacerse nada sin que preceda una causa eficiente. Y si es cierto el orden de las causas, por el que se hace cuanto se hace, «todo lo que se hace, dice, es obra del hado». Si esto es así, nada hay en nuestra potestad, y no hay albedrío de la voluntad. Si «concedemos esto, añade, cae por tierra toda la vida humana. En vano se dan las leyes, en vano se recurre a reprensiones, a alabanzas, a vituperios y a exhortaciones. Sin justicia alguna se deparan premios a los buenos y suplicios a los malos». Luego, por que no sobrevengan a la humanidad tales monstruosidades, tales absurdos y tales perjuicios, no quiere que exista la presciencia de los futuros, y aprisiona el espíritu religioso en tales estrecheces, que le hace elegir en la disyuntiva: o depende algo de nuestra voluntad o hay presciencia de lo por venir. Y esto, porque piensa que entrambas cosas son incompatibles, que, si se afirma una, se suprime la otra; si optamos por la presciencia de los futuros, destruimos el arbitrio de la voluntad; y si escogemos el arbitrio de la voluntad, destruimos la presciencia de lo por venir.»

El, como hombre grave y docto, y mirando mucho y con mucho conocimiento por la vida humana, se decide, entre estas dos cosas, por el libre albedrío de la voluntad, y para confirmarlo niega la presciencia de los futuros. Así, queriendo hacer al hombre libre, le hizo sacrílego. Sin embargo, el corazón religioso escoge las cosas, las acepta, y las dos las afirma con fe piadosa. ¿Cómo es posible?, pregunta. Porque, si existe la presciencia del futuro, se siguen todas aquellas cosas que están conexas con ella, hasta llegar a que nada pende de nuestra voluntad. Y, al contrario, si nuestra voluntad puede algo, por los mismos pasos se llega a que no hay presciencia de lo por venir. Por todos ellos se retorna así: si existe el albedrío de la voluntad, no todas las cosas son obra del hado; si no todas las cosas son obra del hado, no es cierto el orden de todas las causas; si no es cierto el orden de las causas, no es cierto al mismo Dios, que presabe el orden de las cosas, que no pueden

hacerse sin causas precedentes y eficientes; si el orden de las cosas no es cierto para Dios, que presabe, no suceden todas las cosas como presupo que habían de suceder. Por consiguiente, si no suceden todas las cosas como presupo habían de suceder, no hay, dice, en Dios presciencia de todas las cosas futuras.

3. Contra todos estos sacrílegos e impíos atrevimientos, nosotros afirmamos que Dios sabe todas las cosas antes de que sucedan, y que nosotros hacemos por nuestra voluntad cuanto sentimos y conocemos que no se hace sino queriéndolo nosotros. Pero no decimos que el hado haga todas las cosas; decimos más, que el hado no hace ninguna, porque demostramos que el nombre de hado, entendido según el lenguaje usual, esto es, la posición de los astros en el momento de la concepción o del nacimiento (punto este que se afirma vacíamente), no tiene ningún valor. El orden de las causas, donde la voluntad de Dios tiene gran poder, ni lo negamos ni lo llamamos hado, a no ser que tal vez entendamos que *fatum* deriva de *fando*, esto es, de hablar, pues no podemos ocultar que está escrito en las Sagradas Letras: *Una vez habló Dios, y oí estas dos cosas: que hay potestad de Dios, y a ti, Señor, misericordia, porque das a cada uno según sus obras.* Cuando dice: *Habló una vez*, se entiende: inmoviblemente, esto es, inconmutablemente habló, como conoció inconmutablemente todas las cosas que son futuras y las que él mismo habría de hacer. En este sentido pudiéramos derivar *fatum* de *fando*, si no estuviera consagrado este nombre por la costumbre para otra cosa, a la cual no queremos que se inclinen los corazones de los hombres. Con todo, de que sea cierto para Dios el orden de todas las cosas, no se sigue que nada haya en el arbitrio de la voluntad, porque también nuestras mismas voluntades están en el orden de las causas, que es cierto para Dios y se contienen en su presciencia, ya que son causas de las acciones humanas. Y, por ende, el que presabe todas las causas de las cosas, sin duda no puede ignorar entre estas causas a nuestras voluntades, de las que presupo que son causa de nuestras acciones.

4. La misma concesión hecha por Cicerón, de que nada sucede si no precede una causa eficiente, es suficiente para redargüirle en esta cuestión. ¿Qué apoyo le presta lo que añade, que nada se hace sin una causa, pero que no toda causa es fatal, puesto que existe la causa fortuita, la natural y la voluntaria? Basta que se admita que todo lo que se hace, no se hace sin una causa precedente. Nosotros no decimos que las causas que llaman fortuitas, de donde tomó el nombre la fortuna, no existan, sino que son latentes, y las atribuimos a la voluntad del Dios verdadero, o de ciertos espíritus, y las mismas naturales no las desligamos absolutamente de la voluntad de Aquel que es autor y creador de toda naturaleza. En cambio, las causas voluntarias o son propias de Dios, o de los ángeles, o de los hombres, o de algunos animales, si cumple llamar voluntad a los movimientos de los animales privados de razón, con los que hacen algo según su naturaleza, como cuando apetecen o rehúyen algo. Llamo voluntades de los ángeles, ora a las de los buenos, que llamamos ángeles de Dios; ora a las de los malos, que nombramos ángeles del diablo o también demonios, así como también de las de los hombres, a saber, las de los buenos y las de los malos. Y por eso se colige de aquí que no hay más causas eficientes de todo lo que sucede que las voluntarias, es decir, precedentes de la naturaleza que es espíritu de vida. También el aire o viento llámase espíritu, pero por ser cuerpo no es espíritu de vida. Luego el espíritu de vida, que vivifica todas las cosas y que es creador de todo cuerpo y de todo espíritu creado, es Dios mismo, espíritu ciertamente increado. En su voluntad está la potencia suma, por la cual ayuda las voluntades buenas de los espíritus creados, juzga las malas, las ordena todas y otorga potencia a unas y la niega a otras. De igual modo que es creador de todas las naturalezas, es dador de todos los poderes, no de los quereres, porque los malos quereres no proceden de El, porque son contra la naturaleza, que procede de El. Los cuerpos, pues, están más sujetos a las voluntades; unos, a saber, los de todos los animales mortales, a las nuestras, y más los de los hombres que los de las bestias; otros, empero, a las de los ángeles. Todas las cosas están en grado sumo sujetas a la voluntad de Dios, a la cual se someten también todas las voluntades, porque no tienen más poder que el que El les concede. La causa que hace las cosas y no es hecha, es Dios. Otras causas hacen y son hechas, como son los espíritus creados, principalmente los racionales. Sin embargo, las causas corporales, que más son hechas que hacen, no deben ser enumeradas entre las causas eficientes, porque pueden lo que por ellas hacen las voluntades de los espíritus. ¿Cómo el orden de las causas, que es cierto para Dios, que lo presabe, hace que no pueda nada nuestra voluntad, siendo así que en el mismo orden de las causas ocupan un lugar destacado nuestras voluntades? Contienda Cicerón con los que afirman que este orden de las causas es fatal, o por mejor decir, le dan el nombre de hado. Esto lo desmentimos principalmente a causa del nombre, que el uso ha desviado de su sentido propio. Porque niega que el orden de todas las causas sea certísimo y conocidísimo para Dios, presciente, le detestamos más que a los estoicos. O niega que Dios exista, cosa que en persona de otro trató de hacer en los libros

Sobre la naturaleza de los dioses, o, si admite que existe Dios, negando en El la presciencia de lo porvenir, aun de este modo no dice otra cosa que lo que dijo *el insensato en su corazón: No hay Dios.* Porque el que no es presciente de todas las cosas futuras no es Dios. En puridad, tanto pueden nuestras voluntades cuanto quiso y presupo Dios que pudieran. De donde se deduce que cuanto pueden, puédenlo infaliblemente, y lo que han de hacer, lo han de hacer ellas mismísimas, porque presupo que lo habían de poder y de hacer Aquel cuya presciencia no puede engañarse. Por tanto, si me pluguiera dar el nombre de hado a alguna cosa, dijera que el hado era privativo de lo inferior, y la voluntad, de lo superior, que lo tiene en su poder, antes que suprimir el arbitrio de nuestra voluntad por el orden de las causas, que no corrientemente, sino según su usanza, llaman hado los estoicos.»

2. *Solución agustiniana.*

«*Si las voluntades de los hombres están sujetas a alguna necesidad.* 1. Por ende, no debemos temer la necesidad, por temor de la cual se esforzaron los estoicos en distinguir las causas de las cosas en tal forma, que unas las substrajeron a la necesidad y otras las sujetaron a ella. Entre las cosas que no quisieron sujetar a la necesidad colocaron también nuestras voluntades, por temor de que no fuesen libres si les sometían a la misma. Si se entiende por necesidad nuestra lo que no está en nuestra potestad, sino que, aunque no queramos, ejercita su poder, como la necesidad de la muerte, es evidente que nuestras voluntades, con que vivimos bien o mal, no están dominadas por tal necesidad. Porque hacemos muchas cosas que, si no quisiéramos, no las haríamos. A este género pertenece en primera línea el querer mismo, porque, si queremos, existe, y si no queremos, no existe, ya que no querríamos si no quisiéramos. Y si se define la necesidad con decir que es forzoso que algo sea así, o se haga así, no sé por qué tememos que nos quite el albedrío de la voluntad. No ponemos tampoco bajo esta necesidad la vida de Dios y su presciencia si decimos que es necesario que Dios viva siempre y que presepa todas las cosas, de igual modo que no desmedra su poder decir que no puede morir ni engañarse. De tal manera no puede esto, que, si lo pudiera, fuera, sin duda, menor su poder. Con razón se dice omnipotente el que no puede morir ni engañarse. Se llama omnipotente porque hace lo que quiere, no porque padece lo que no quiere; si esto le acaeciere, no fuera omnipotente. De donde se sigue que no puede algunas cosas, justamente por ser omnipotente. Así también, cuando decimos: Es necesario que, si queremos, queramos con libre albedrío, decimos indudablemente una verdad, y no sujetamos por eso el libre albedrío a la necesidad, que suprime la libertad. Son, pues, nuestras las voluntades, y ellas mismas hacen cuanto, queriendo, hacemos, lo cual no se hiciera si no quisiéramos. Sin embargo, en lo que cada uno padece por voluntad de otros hombres contra su propio querer, aún influye la voluntad; aunque no sea la voluntad de aquel hombre, sino la potestad de Dios. Porque si existiera la voluntad solamente y no pudiese lo que quiere, quedará impedida por otra voluntad más poderosa. Pero ni aun así fuera la voluntad otra cosa que voluntad, ni fuera de otro sino del que quería, aunque no pudiera realizar su deseo. Por tanto, cuanto padece el hombre al margen de su voluntad, no debe atribuirlo a voluntades humanas, angélicas o de otro espíritu creado, sino a la de Aquel que da poder a los que lo quieren.

2. Luego no porque Dios presupo qué había de depender de nuestra voluntad, deja de pender algo de ella, ya que quien presupo eso, presupo algo. Por consiguiente, si Aquel que presupo qué pendería de nuestra voluntad, no presupo ciertamente nada, sino algo, sin duda, aun presciente El, pende algo de nuestra voluntad. De consiguiente, en manera alguna nos vemos constreñidos o, admitida la presciencia de Dios, a suprimir el albedrío de la voluntad, o, admitido el arbitrio de la voluntad, a negar la presciencia de los futuros en Dios. (Lo cual es una impiedad.) Antes abrazamos lo uno y lo otro, lo uno y lo otro fiel y verazmente lo admitimos; aquello, para que nuestra fe sea recta, y esto, para que nuestra vida sea buena. Se vive mal cuando no se cree bien de Dios. Lejos de nosotros el negar la presciencia por querer ser libres, puesto que con su auxilio somos libres o lo seremos. En consecuencia, no en vano están las leyes, las reprensiones, las exhortaciones, las alabanzas y los vituperios, porque también presúpolas futuras e importan mucho, tanto cuanto presupo habían de importar. Y las súplicas convienen para pedir aquello que presupo había de dar a los que suplicaran, y con justicia se asignaron premios para las obras buenas y penas para los pecados. Ni peca el hombre precisamente porque presupo Dios que había de pecar; diría más, no se duda que peca él cuando peca, justamente, porque Aquel cuya presciencia no puede engañarse presupo que ni el hado, ni la fortuna, ni otra cosa había de pecar, sino el mismo hombre, el cual, si no quiere, ciertamente no peca; pero si no quiere pecar, también esto El lo presupo.» (*La ciudad de Dios*, lib. V, caps. 9-10.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'presciencia de los futuros', 'cosas futuras', 'orden', 'pre-saber', 'orden de las causas', 'obra del hado', 'albedrío de la voluntad', 'leyes', 'justicia', 'voluntad', 'arbitrio', 'necesidad', 'querer omnipotente'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'Qué temió, pues, Cicerón... en el mismo orden que sucedieron'.
3.2. 'Y si es cierto el orden de las cosas... sin que preceda una causa suficiente'.
3.3. 'Y si es cierto el orden de las causas... y no hay albedrío de la voluntad'.
3.4. 'Si concedemos esto... destruimos la presciencia de lo por venir'.
3.5. 'Si se entiende por necesidad nuestra... no están dominados por tal necesidad'.
3.6. 'A ese género pertenece en primera línea... ya que no queríamos si no quisiéramos'.
3.7. 'No podemos tampoco bajo esta necesidad... morir ni engañarse'.
3.8. 'Con razón se dice omnipotente... que suprime la libertad'.
3.9. 'Luego no porque suprime la libertad... pende algo de nuestra voluntad'.
3.10. 'De consiguiente... la presciencia de los futuros en Dios'.

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Por qué la voluntad humana se llama libre?
4.2. ¿Qué consecuencias se infieren de la negación de la libertad en el hombre?
4.3. ¿Qué significa que Dios es presciente?
4.4. ¿Por qué es imposible que Dios ignore los futuros?
4.5. ¿Expón los términos de la disyuntiva propuesta por Cicerón.
4.6. ¿Qué excluye la libertad?
4.7. Si nuestro querer es necesariamente libre, ¿acaso dicha necesidad anula o suprime la libertad?
4.8. El conocimiento de Dios es necesario y por él presabe los futuros, ¿cómo conciliar la necesidad divina con la libertad humana? ¿cuál es la solución propuesta por San Agustín?
4.9. ¿Es un absurdo afirmar que Dios no puede algunas cosas precisamente porque es omnipotente?
4.10. ¿En qué se fundamenta la evidencia de la libertad humana?

TEXTO 5:

El concepto de mal

1. *El bien, sujeto del mal*

«Decís vosotros que el mal es una corrupción, y decís bien. La corrupción es la que daña. Pero la corrupción no es algo en sí misma, sino que es algo que está en la sustancia que corrompe. Luego aquella cosa que corrompe no es mala, no es la cosa corrupción. Pues corromper algo es deformar su integridad, quitar algo a su perfección, y lo que no tiene perfección no se corrompe, no puede corromperse. Y la cosa que tiene esta perfección, la tiene por participación, que es un bien. Lo que se corrompe se pervierte, lo que se pervierte pierde su orden, y el orden es un bien. Luego lo que se corrompe no carece de bien y este bien es el que pierde en la corrupción. Luego aquel fantasma de las tinieblas que decís carecía de todo bien, no puede corromperse, pues no tenía aquello que se pierde por la corrupción, y si no lo tenía, no tenía de qué corromperse.

Y pensad si tengáis razón para continuar diciendo que el reino de Dios puede ser corrompido, cuando no sabéis decir cómo puede ser corrompido el reino de Satanás.» (*De las costumbres de la Iglesia Católica*, lb. II, 5.)

2. *El mal y la belleza del universo.*

«*La belleza del universo en la oposición de contrarios.* Dios no hubiera creado no digo ángeles, ni siquiera hombre alguno, del que presupiese su mal futuro, si no hubiera conocido a la vez las buenas utilidades que reportaría de ellos. De esta suerte embellecería el orden de los siglos como un bellísimo poema con esa especie de antítesis. Las llamadas en retóricas antítesis son uno de los más brillantes adornos del discurso. En latín las llamaríamos oposiciones, o, hablando con más propiedad, contrastes. Entre nosotros no es corriente esta palabra, aunque también el latín usa de este aderezo en la locución; más aún, usan de él todas las lenguas.

El apóstol San Pablo recurre a estas antítesis en la II Carta a los Corintios, y explica bellamente el pasaje que dice: *Con las armas de la justicia para combatir a diestra y siniestra, en medio de honra y de deshonra, de infamia y de buena fama. Como seductores, y sinceros; como desconocidos, y conocidos; casi moribundos, y he aquí que vivimos; como castigados, y no muertos; como tristes, estando siempre alegres; como menesterosos, enriqueciendo, con todo, a muchos; como no teniendo nada, y poseyéndolo todo.* Como la oposición de estos contrarios da un tono de belleza al lenguaje, así la belleza del universo resulta de una oposición en cierta elocuencia, no de palabras, sino de hechos. El libro del Eclesiástico expresó esto con claridad meridiana en aquel pasaje que suena: *El bien es contrario al mal, y la vida, contraria a la muerte; así, el pecador es contrario al piadoso. Y observa que todas las obras del Altísimo van de dos en dos, una contraria a otra.*» (*La ciudad de Dios*, lib. XI, cap. 18.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'mal', 'corrupción', 'substancia', 'deformar', 'integridad', 'perfección', 'participación', 'orden', 'fantasma de las tinieblas', 'razón', 'reino de Satanás'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'Decís vosotros... y decís bien'.
3.2. 'La corrupción... que corrompe'.
3.3. 'Luego aquella cosa... es la cosa corrupción'.
3.4. 'Pues corrompe algo... no puede corromperse'.
3.5. 'Y la cosa que tiene... es un bien'.
3.6. 'Lo que se corrompe... y el orden es un bien'.
3.7. 'Luego lo que se corrompe... pierde en la corrupción'.
3.8. 'Luego aquel fantasma de las tinieblas... no tenía de qué corromperse'.
3.9. 'Y pensad si tengáis razón... el reino de Satanás'.

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la equivalencia agustiniana entre mal y corrupción.
4.2. ¿Acaso la existencia del mal es incompatible con la perfección divina? Expón la solución agustiniana.
4.3. ¿Por qué la corrupción o el mal no existen en absoluto? Analiza la estructura de la argumentación por la que San Agustín rechaza la sustancialidad del mal.
4.4. ¿Cómo aplica San Agustín la teoría de la participación platónica al ser creado?
4.5. Explica la equivalencia entre bien y orden. ¿Cómo es interpretado el mal a

partir de la concepción teleológica de bien? ¿Cuáles son las premisas y la conclusión del argumento en favor de la equivalencia entre bien y orden?
4.6. ¿Cuál es la función del bien y del mal en el universo creado?
4.7. ¿Acaso el mal depende de una causa eficiente?
4.8. Explica la teoría de las dos ciudades en función al problema del mal.
4.9. Explica el problema del mal moral y su relación con el libre arbitrio.
4.10. ¿Cuál es la actitud maniquea en torno del problema del mal?

SAN ANSELMO DE CANTERBURY

1. *Relación fe y razón.*

1.1. Dos son las fuentes de conocimientos que disponen los hombres: la fe y la razón. Se trata de dos fuentes distintas e inconfundibles, aunque la fe precede a la razón y no al revés: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.*
1.2. La fe es el dato o punto de partida del entender, es decir, los hechos que debe interpretar la razón le son suministrados por la fe.
1.3. La fe no se desentiende del entender, sino, por el contrario, busca la intelección racional y la comprensión del saber: '*fides quaerens intellectum.*'
1.4. Para San Anselmo se cree para entender, no a la inversa.
1.5. La razón presupone la fe, pues entender no es más que comprender la fe.
1.6. Interpretar la revelación no es otra cosa que probar las razones lógicas de los misterios de fe. Afirmar que un misterio de fe es lógico no significa que sea inteligible por sí mismo, sino que no contradice a las leyes de la razón.

2. *El argumento ontológico o de la demostración a priori de la existencia de Dios.*

2.1. Recibe el nombre de argumento ontológico el que aparece desarrollado en el *Proslogium*, y suele llamarse así desde Kant.
2.2. Supuestos básicos de la argumentación:

a) Presupone la idea de Dios suministrada por la revelación.
b) Implica la identidad del orden lógico con el real.
c) Considera la existencia divina como atributo o perfección de su esencia.

2.3. Estructura del argumento.

a) Enunciado del problema: parece que Dios no existe 'porque el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios.'
b) Punto de partida de la argumentación: el insensato entiende que existe 'algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor.'
c) Primer paso: el insensato o ateo debe aceptar que lo que entiende existe en el entendimiento.
d) Segundo paso: pero el máximo pensable no sólo existe en la mente, sino también en la realidad. Esto es lógico por la siguiente razón: si sólo existiera en la mente lo máximo pensable sería un concepto contradictorio o impensable, cosa falsa. Es contradictorio porque lo máximo pensable mental quedaría superado por otro máximo pensable que existiera además en la realidad.

e) Conclusión: 'luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.'

2.4. El argumento anselmiano fue criticado por Gaunilón al afirmar que la existencia mental no es condición suficiente de la existencia real y efectiva. Posteriormente fue rechazado por Santo Tomás, Locke y Kant. Por el contrario, Descartes, Leibniz y Hegel lo han incorporado en sus teorías filosóficas.

TEXTO:

1. SAN ANSELMO: «*Proslogio*», cap. 2.

«Ciertamente creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Se trata, de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios. Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo; lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe. Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento y otra que entienda que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende todavía que exista lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiende también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende y todo lo que entiende existe en el entendimiento; y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir en el solo entendimiento. Pues si existe, aunque sea sólo en el entendimiento puede pensarse que exista también en la realidad, lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe, sin duda, en el entendimiento y en la realidad algo mayor que lo cual nada puede ser pensado.»

2. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, 1, q. 2, a. 1.

«2. Es muy posible que quien oye pronunciar la palabra 'Dios' no entienda que con ella se expresa una cosa superior a cuanto se puede pensar, pues hasta la habido quienes creyeron que Dios es cuerpo. Pero, aun supuesto que todos entiendan por el término Dios lo que se pretende, no por eso se sigue que entiendan que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios.»

3. SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, cap. XI (lib. I).

«Esta opinión proviene en parte por la costumbre de oír e invocar el nombre de Dios desde la niñez. La costumbre, y sobre todo la que arranca de la infancia, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia. Procede también, en parte, de que no se distingue entre lo que es evidente en sí y absolutamente y lo que es evidente en sí con respecto a nosotros. Que Dios es, es ciertamente evidente en absoluto, porque El es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que no podemos concebir lo que es, no es evidente. Por ejemplo, que el todo sea mayor que su parte es en absoluto evidente. Pero no lo es para el que no concibe qué es el todo.»

COMENTARIO:

1. *Realizar el esquema de la estructura básica de los textos:*
2. *Análisis semántico de términos:* Significado de: 'existencia', 'naturaleza', 'Dios', 'nada mayor', 'existencia mental o lógica', 'existencia real'.
3. *Análisis semántico de los enunciados:*

3.1. 'Hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor'.
3.2. 'Todo lo que entiende existe en el entendimiento'.
3.3. 'Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir en el solo entendimiento'.
3.4. 'Si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor'.

4. *Análisis formal del argumento anselmiano:*

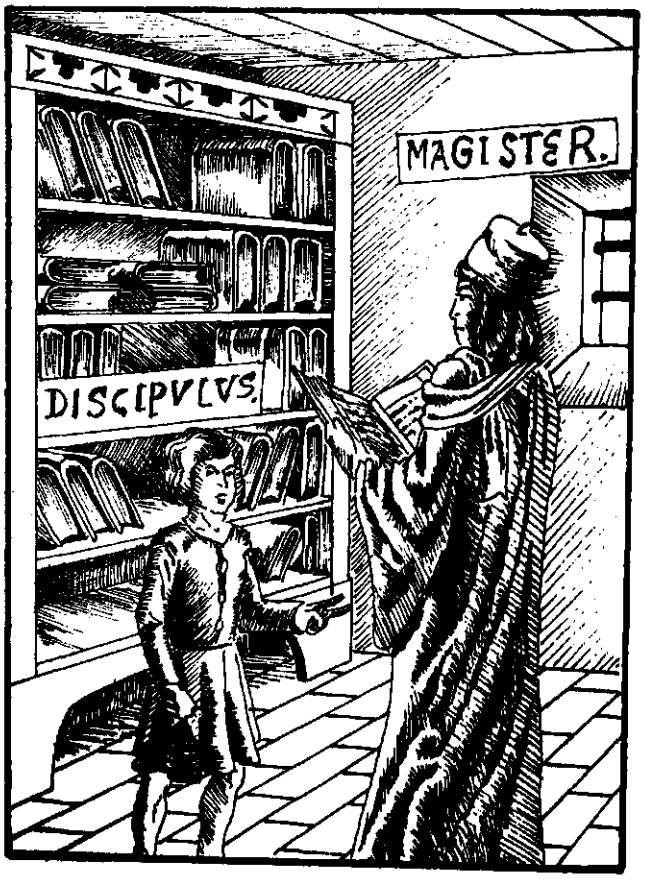
4.1. Cita los enunciados que constituyen las premisas o supuestos del argumento anselmiano.
4.2. ¿Cuál es el enunciado que se infiere como conclusión?
4.3. ¿Cuál es el esquema de inferencia utilizado en esta derivación?

5. *Análisis de comprensión filosófica:*

5.1. El término 'Dios', entendido como 'aquello mayor que lo cual puede pensarse', ¿es un concepto intuitivo o abstractivo?
5.2. La proposición 'Dios es' (=existe), ¿es un juicio analítico o sintético?
5.3. Para el conocimiento humano, ¿la existencia puede ser objeto de intuición intelectual?
5.4. ¿Cuál es la diferencia entre el orden lógico y el orden real?
5.5. ¿Es cierto que el máximo concepto pensable de no existir implicaría contradicción?
5.6. ¿La existencia de lo real está condicionada por la necesidad lógica?
5.7. ¿Cómo forma el hombre los conceptos: mayor, superior y máximo? ¿Son ideas absolutas o relativas?
5.8. ¿Qué argumentos utiliza Santo Tomás para rechazar la prueba ontológica?
5.9. Según la Lógica matemática, no se puede inferir como conclusión la existencia a partir de premisas cuyos enunciados solamente establecen relaciones lógicas. ¿La prueba ontológica cae en este error?; en caso negativo ¿por qué sería una petición de principio?

4

TOMAS DE AQUINO Y EL APOGEO DE LA ESCOLASTICA



«Magister dixit.»

TEMA 4

Santo Tomás de Aquino y el apogeo de la Escolástica

SANTO TOMAS

1. *Caracteres generales.*

1.1. Solución tomista a los grandes problemas de la filosofía medieval:

a) Problema de la relación razón y fe:

1. Fe y razón son dos fuentes de conocimiento distintas e independientes (en razón del método y del objeto formal).
2. La verdad es común a la Fe y Razón (niega la teoría averroísta de las dos verdades), y, por lo tanto, es imposible un conflicto real entre ambas.
3. Mutua colaboración entre Fe y Razón.

b) Problema de las universales:

1. El universal (= algo uno relativo a varios) ni es una sustancia subsistente fuera de lo singulares (platonismo), ni es una pura palabra sin fundamento real (nominalismo).
2. Solución tomista: el universal es un concepto objetivo que se encuentra realizado en una pluralidad de seres que poseen una naturaleza común y se halla en la mente como unidad.

c) Problema de la 'eternidad del mundo'.

1. El averroísmo latino postulaba la eternidad del mundo en contra del dogma cristiano sobre el carácter temporal de lo creado.
2. Solución tomista:
   - 2.1. Las dos hipótesis (eternidad-temporalidad) son verosímiles racionalmente, pero ninguna es susceptible de demostración.
   - 2.2. Puesto que la razón no puede decidir, sólo nos queda la vía de la fe por la cual debemos creer que el mundo ha comenzado. (S. T. 19, 46, a. 1, 2 y 3.)

1.2. Influencia del aristotelismo.

a) Interpretación de la naturaleza:
1. Interpretación del movimiento en términos de potencia y acto.
2. Interpretación de las sustancias naturales como compuestas de materia y forma (hilemorfismo).
3. Interpretación teológica de la naturaleza a partir de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final).

b) Teología natural:
1. Acepta la prueba aristotélica de la existencia de Dios a partir del movimiento.
2. Acepta la concepción aristotélica al definir a Dios como acto puro.

c) Antropología:
1. El alma racional es la única forma substancial en el hombre ser compuesto de materia (cuerpo) y forma (alma).
2. Admite la experiencia y la razón como fuentes de conocimiento.
3. La voluntad sigue al entendimiento de donde la primacía de la inteligencia sobre la voluntad.

d) Etica:
1. La felicidad, fin último del hombre.
2. La naturaleza como fundamento del obrar moral.

1.3. Postulados fundamentales de la materia.

a) La materia es pura potencialidad de ser y carece de actualidad propia.
b) La materia entra en composición de los seres finitos y sensibles.
c) La materia marcada por la cantidad (materia concreta) es el principio de individualidad de los seres compuestos.

2. *Metafísica.*

2.1. Objeto de la Metafísica: es la ciencia del 'ser en cuanto ser', es decir, del 'ser' bajo la razón de ser o considerado en sí mismo.

a) Significado del término 'ser': 'ser quiere decir algo que está en acto, y como el acto dice relación a la potencia, propiamente se le llama 'ser' por aquello en que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia'.
b) Indefinibilidad del término 'ser': 'Pero el Filósofo demuestra que el ser no puede ser género de nada, porque todo género tiene diferencias distintas de él, y no puede hallarse diferencia alguna que no sea ente o ser, y el 'no ente' no puede ser diferencia'.
c) El ser, objeto propio y primero que el entendimiento capta: 'Pues lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser, ya que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto está en acto, como dice el Filósofo'.
d) El término 'ser' es análogo: 'Este modo de ser común (la analogía) ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación, pues los términos análogos no tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos...'.

2.2. Propiedades trascendentales del ser: se denominan trascendentales aquellas propiedades que se identifican realmente con el ser en cuanto ser.

a) Postulados:
1. Todo ser es uno, verdadero y bueno.

2. La unidad, verdad y bondad son convertibles con el ser.
3. El ser y sus propiedades trascendentales sólo se distinguen formalmente.

b) Nociones:

1. 'Lo uno no añade al ser más que la negación de división'.
2. 'Lo verdadero tiene razón de cognoscible', puesto que 'lo verdadero designa aquello a que tiende el entendimiento'.
3. 'El bien tiene razón de apetecible' (por eso dijo el Filósofo que bueno es 'lo que todas las cosas apetecen').

2.3. Divisiones del ser.

a) Ser en acto y ser en potencia.

1. Nociones:
   1.1. Esencia: aquello por lo cual una cosa es lo que es.
   1.2. Existencia: 'la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza'.
2. Postulados:
   2.1. 'Toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella misma la misma relación que el acto con la potencia'.
   2.2. 'En Dios no hay potencialidad alguna', en consecuencia; 'en El no es la esencia distinta de la existencia'.
   2.3. 'El primer ser, por necesidad, ha de estar en acto, y de ningún modo en potencia.' 'Hay acto y potencia en todo lo compuesto.' La materia primera es pura potencialidad de ser.
   2.4. 'No es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas.'

b) Las categorías o modos de ser.

1. Noción de sustancia: 'significa una esencia a la que conviene ser de un modo determinado, a saber, por sí.
2. Noción de accidente: significa aquello a lo que conviene ser por otro.
3. Postulados:
   3.1. 'El ser sustancial es anterior al ser accidental.'
   3.2. 'El sujeto (sustancia) es, con respecto al accidente, lo que la potencia con respecto al acto.'
   3.3. Diez son las categorías: una sustancia y nueve accidentes (los más importantes son: cantidad, cualidad y relación).

c) Las causas.

1. Nociones:
   1.1. Causa: principio del cual procede la existencia de un ser (= efecto).
   1.2. Causa eficiente: principio por el cual produce la existencia de un ser en virtud de su acción física.
   1.3. Causa final: aquello por lo que algo (efecto) se hace.
   1.4. Causa material: aquello a partir de lo cual algo se hace o produce.
   1.5. Causa formal: aquello por lo cual sea una cosa lo que es.

2. Postulados:
   2.1. 'Todo agente obra en virtud de su forma'.
   2.2. 'Dios es la primera causa eficiente.'
   2.3. Dios es causa eficiente y ejemplar de todas las cosas, pero no su causa formal.
   2.4. Todo efecto es semejante, de algún modo, a su causa: 'porque todo agente produce algo parecido a él.'

3. *Teoría del conocimiento.*

3.1. Principio del conocimiento humano: 'Nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sentidos, y por ello sólo puede alcanzar hasta donde pueda llevarle lo sensible.' 'Nuestro entendimiento puede considerar en abstracto lo que conoce en concreto; pues si bien lo que conoce son los cosas, cuyas formas están en la materia, sin embargo, descompone el compuesto en sus elementos y considera la forma por separado.'

3.2. Las dos fuentes de conocimiento humano (sentidos y razón) y sus objetos respectivos (lo concreto y lo abstracto): '*lo natural para nuestro entendimiento* es conocer las cosas que no tienen ser sino en la materia, ya que nuestra alma, por la que conocemos, es forma de una materia. Pero el alma tiene dos facultades cognoscitivas. Una que es acto de algún órgano corpóreo, ...y por eso los sentidos únicamente conocen lo singular. La otra es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corpóreo y por ello lo connatural del entendimiento es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia concreta, pero no en cuanto están concretadas en tal materia individual, sino en cuanto abstraídas de ella por la acción del entendimiento, por lo cual con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal, a lo que no podemos alcanzar por los sentidos.'

3.3. Necesidad de la abstracción: la dependencia del entendimiento humano a un cuerpo dotado de órganos de captación sensible, determina que el entendimiento para conocer lo universal debe abstraer o separar las 'formas' que están en la materia y considerarlas (las formas) por separado: 'la vista en modo alguno puede conocer en abstracto lo que conoce en concreto, ya que no puede percibir la naturaleza, sino esta naturaleza, y, en cambio nuestro entendimiento puede considerar en abstracto lo que conoce en concreto; pues si bien lo que conoce son las cosas, cuyas formas están en la materia, sin embargo descompone el compuesto en sus elementos y considera la forma por separado.'

3.4. El entender es una actividad inmanente y no transeúnte, porque el término de la operación está dentro del agente: 'Entender no es una operación transeúnte, o de las que salen del agente, sino inmanente, o de las que permanecen en él.' Explicación del carácter inmanente del entender: 'el conocimiento se realiza por estar lo conocido en el que lo conoce, y, en cambio, la apetencia, porque el que apetece se inclina a lo apetecido; por lo cual el término del apetito, que es el bien, está en la cosa apetecida, y, en cambio, el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el entendimiento.'

3.5. El entender o conocer es una especie de acto en el cual la facultad (el entendimiento) y lo inteligible (potencias en el sentido de que el entendimiento antes de conocer está en potencia, y lo inteligible antes de ser conocido permanece en potencia) se identifican al ser actualizados: 'Por esto se dice en el libro *De anima* que, en el acto de entender, el entendimiento y lo inteligible son una y misma cosa, como en el sentir son una misma cosa el sentido y lo

3.6. La formación de los conceptos: dada la vinculación del entendimiento humano a un cuerpo dotado de órganos sensoriales, ¿cómo podemos pasar de lo concreto de las sensaciones a la universalidad de los conceptos? Según el tomismo el entendimiento posee una capacidad de análisis mediante la cual 'alcanza con sus propias fuerzas a conocer en abstracto las formas y los seres concretos', tal capacidad suele denominarse capacidad abstractiva, consistente en descomponer 'el compuesto en sus elementos y considerar la forma por separado.'

3.7. Doble capacidad del entendimiento: el entendimiento para formar conceptos debe poseer una doble capacidad, la capacidad abstractiva consistente en separar la forma (= universal) del compuesto (materia y forma de lo concreto) y la capacidad de conocer universalmente consistente en captar la forma separada por el análisis abstractivo. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, denomina a la capacidad abstractiva entendimiento agente, y a la capacidad de conocer lo universal entendimiento posible o paciente.

3.8. El principio de la operación intelectual es la forma que pone en acto al entendimiento, tal forma es la especie inteligible propia y adecuada: 'el objeto especifica el acto de entender en cuanto la forma inteligible es principio de operación intelectual, ya que toda operación se especifica por la forma que la produce, como la de calentar por el calor. Luego la forma inteligible que ponga en acto al entendimiento será la que lo especifique, y la que esto hace es la especie principal de lo entendido.'

3.9. La función abstractiva y la cognoscitiva a nivel intelectual: el entendimiento agente actúa sobre las especies sensibles (fantasmas) despojándolas de sus caracteres individuales; el entendimiento posible recibe la forma separada de la materia (lo universal) y concibe el concepto, 'nuestro entendimiento posible, o pasivo... sólo es potencia respecto a las cosas inteligibles... por lo cual no puede efectuar su acto de entender si no lo actúa y complementa la especie inteligible de alguna cosa'.

4. *Teología natural.*

4.1. La existencia de Dios.

a) Problemática de la demostración de la existencia de Dios:

1. Necesidad de la demostración: según Santo Tomás la proposición 'Dios es o existe' aunque sea evidente por sí misma, no lo es para el conocimiento humano, en consecuencia es necesario su demostración: 'la proposición Dios existe', en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto... Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada...'
2. Naturaleza de las pruebas o demostraciones: rechaza las demostraciones a priori u ontológicas, admitiendo únicamente las a posteriori c basadas en el principio de causalidad (= de los efectos a la causa)
   2.1. Crítica del argumento ontológico: 'Ni tampoco se puede deduci (a partir de la idea de Dios) que exista en realidad, a menos d reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superio a cuanto se puede pensar.'
   2.2. Defensa de la argumentación a posteriori: '...aunque la existenci de Dios no sea verdad evidente respecto a nosotros, es, sin em bargo, demostrable por los efectos que conocemos.'

b) Análisis de las cinco vías.

1. Premisa mayor: se establece un hecho de evidencia sensible: 'Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven'.
2. Premisa menor: Enuncia un principio metafísico (la razón del efecto es depender de una causa) cuya evidencia se patentiza al reducirlo al principio de no contradicción: 'Todo lo que se mueve es movido por otro'. Tal principio es evidente porque de lo contrario caeríamos en contradicción: 'Nada está simultáneamente en acto y potencia respecto de una misma cosa. Todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en potencia, porque el movimiento es acto de lo que está en potencia, en cuanto tal. Pero todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en acto, pues nada obra sino en cuanto está en acto. Luego nada es, respecto a un mismo movimiento, motor y movido. Y, de este modo, nada se mueve a sí mismo.'
3. Consecuencias del principio metafísico: en la subordinación de motores-móviles no cabe un proceso indefinido: 'si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano.'
4. Conclusión: se establece la necesidad de una primera causa incausada que se identifica con Dios: 'Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.'

c) Denominación de cada una de las cinco vías:

1. La primera es la vía del movimiento.
2. La segunda vía es la de la causalidad eficiente: 'no hallamos cosa alguna que sea su propia causa.'
3. La tercera se denomina vía de la contingencia: 'es imposible que los seres de tal condición (contingencia) hayan existido siempre.'
4. La cuarta demuestra la existencia de Dios por los grados de perfecciones en los seres creados: 'el más y el menos (los diversos grados de perfección) se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo.'
5. La quinta recibe el nombre de vía del orden: 'lo que carece de conocimiento (cuerpos naturales) no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca.'

4.2. El conocimiento humano de Dios.

a) Santo Tomás establece tres vías por las cuales el hombre puede conocer a Dios: la vía de negación, la de causalidad y la de eminencia.

b) Exposición de la vía de negación: 'la sustancia divina... porque, sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla conociendo qué es. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo qué no es...'

c) Exposición de la vía de causalidad: 'Lo sensible no puede elevar la inteli- [illegible] divina, porque las criaturas sensibles son efectos

efectos suyos y de El dependen como de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa, primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce.'

d) Exposición de la vía de eminencia: 'Hay nombres que significan las perfecciones procedentes de Dios de modo tal, que en su mismo significado va incluido el modo tan imperfecto con que las participa la criatura... Pero hay otros que significan las mismas perfecciones en absoluto, sin que se incluya modo alguno de ser participadas, como ser, bueno, viviente' y otros parecidos, y éstos se atribuyen con propiedad a Dios.' 'Los nombres que significan estas mismas perfecciones de un modo supereminente, aplicable a Dios, se afirman solamente de El.'

4.3. La naturaleza divina:

a) Atributos entitativos: son aquellas propiedades o perfecciones que resultan de la consideración objetiva y absoluta (en sí misma) de la naturaleza o ser de Dios. En concreto, tales perfecciones son: la simplicidad, la perfección, la infinidad, la inmutabilidad y la unidad.

1. Supuesto básico: parte Santo Tomás de la teoría del acto y potencia, y de la consideración de la naturaleza divina como acto puro.
2. Derivación de los atributos: lo compuesto, lo perfectible, lo finito, lo mudable y lo diviso implican potencialidad, en consecuencia, Dios, en tanto que acto puro, será simple, perfecto...
3. Exposición de un atributo: 'En primer lugar hemos visto que existe un primer ser..., y que este ser... ha de ser acto puro... Pero como todo lo sujeto a cualquier clase de cambio está de algún modo en potencia, síguese que en manera alguna es posible que Dios esté sujeto a mutación.'

b) Atributos operativos: son aquellas propiedades que resultan de la consideración operativa del ser divino. Las operaciones divinas se dividen en: inmanentes (si el término de la acción está en el sujeto agente) y trascendentes (si el término está fuera del agente).

1. Atributos inmanentes: se atribuyen a Dios las operaciones de los seres espirituales, es decir, las operaciones de la inteligencia (entender divino) y las de la voluntad (querer divino).
2. Atributos transeúntes: se denominan transeúntes porque producen un efecto exterior a la divinidad. Las operaciones transeúntes son: la creación, el concurso, la providencia y la conservación.

   a) Creación: 'Dios produjo las cosas en el ser sin nada preexistente que le sirviese como de materia.
   b) Providencia: 'es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines.'
   c) Concurso: significa la intervención conjunta de dos o más causas en la producción de un mismo efecto. Dios, como causa primera, interviene en cada una de las acciones de las causas segundas.
   d) Conservación: significa el mantenimiento del ser en la existencia (permanencia del ser en la existencia). El concurso recibe el nombre de creación continuada porque Dios constantemente va conservando a los seres contingentes en la existencia.

b) Análisis de las cinco vías.

1. Premisa mayor: se establece un hecho de evidencia sensible: 'Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven'.
2. Premisa menor: Enuncia un principio metafísico (la razón del efecto es depender de una causa) cuya evidencia se patentiza al reducirlo al principio de no contradicción: 'Todo lo que se mueve es movido por otro'. Tal principio es evidente porque de lo contrario caeríamos en contradicción: 'Nada está simultáneamente en acto y potencia respecto de una misma cosa. Todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en potencia, porque el movimiento es acto de lo que está en potencia, en cuanto tal. Pero todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en acto, pues nada obra sino en cuanto está en acto. Luego nada es, respecto a un mismo movimiento, motor y movido. Y, de este modo, nada se mueve a sí mismo.'
3. Consecuencias del principio metafísico: en la subordinación de motores-móviles no cabe un proceso indefinido: 'si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano.'
4. Conclusión: se establece la necesidad de una primera causa incausada que se identifica con Dios: 'Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.'

c) Denominación de cada una de las cinco vías:

1. La primera es la vía del movimiento.
2. La segunda vía es la de la causalidad eficiente: 'no hallamos cosa alguna que sea su propia causa.'
3. La tercera se denomina vía de la contingencia: 'es imposible que los seres de tal condición (contingencia) hayan existido siempre.'
4. La cuarta demuestra la existencia de Dios por los grados de perfecciones en los seres creados: 'el más y el menos (los diversos grados de perfección) se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo.'
5. La quinta recibe el nombre de vía del orden: 'lo que carece de conocimiento (cuerpos naturales) no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca.'

4.2. El conocimiento humano de Dios.

a) Santo Tomás establece tres vías por las cuales el hombre puede conocer a Dios: la vía de negación, la de causalidad y la de eminencia.

b) Exposición de la vía de negación: 'la sustancia divina... porque, sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla conociendo qué es. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo qué no es...'

c) Exposición de la vía de causalidad: 'Lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se equiparan con el poder de su causa... Sin embargo, como son

efectos suyos y de El dependen como de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa, primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce.'

d) Exposición de la vía de eminencia: 'Hay nombres que significan las perfecciones procedentes de Dios de modo tal, que en su mismo significado va incluido el modo tan imperfecto con que las participa la criatura... Pero hay otros que significan las mismas perfecciones en absoluto, sin que se incluya modo alguno de ser participadas, como ser, bueno, viviente' y otros parecidos, y éstos se atribuyen con propiedad a Dios.' 'Los nombres que significan estas mismas perfecciones de un modo supereminente, aplicable a Dios, se afirman solamente de El.'

4.3. La naturaleza divina:

a) Atributos entitativos: son aquellas propiedades o perfecciones que resultan de la consideración objetiva y absoluta (en sí misma) de la naturaleza o ser de Dios. En concreto, tales perfecciones son: la simplicidad, la perfección, la infinidad, la inmutabilidad y la unidad.

1. Supuesto básico: parte Santo Tomás de la teoría del acto y potencia, y de la consideración de la naturaleza divina como acto puro.
2. Derivación de los atributos: lo compuesto, lo perfectible, lo finito, lo mudable y lo diviso implican potencialidad, en consecuencia, Dios, en tanto que acto puro, será simple, perfecto...
3. Exposición de un atributo: 'En primer lugar hemos visto que existe un primer ser..., y que este ser... ha de ser acto puro... Pero como todo lo sujeto a cualquier clase de cambio está de algún modo en potencia, síguese que en manera alguna es posible que Dios esté sujeto a mutación.'

b) Atributos operativos: son aquellas propiedades que resultan de la consideración operativa del ser divino. Las operaciones divinas se dividen en: inmanentes (si el término de la acción está en el sujeto agente) y trascendentes (si el término está fuera del agente).

1. Atributos inmanentes: se atribuyen a Dios las operaciones de los seres espirituales, es decir, las operaciones de la inteligencia (entender divino) y las de la voluntad (querer divino).
2. Atributos transeúntes: se denominan transeúntes porque producen un efecto exterior a la divinidad. Las operaciones transeúntes son: la creación, el concurso, la providencia y la conservación.

   a) Creación: 'Dios produjo las cosas en el ser sin nada preexistente que le sirviese como de materia.
   b) Providencia: 'es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines.'
   c) Concurso: significa la intervención conjunta de dos o más causas en la producción de un mismo efecto. Dios, como causa primera, interviene en cada una de las acciones de las causas segundas.
   d) Conservación: significa el mantenimiento del ser en la existencia (permanencia del ser en la existencia). El concurso recibe el nombre de creación continuada porque Dios constantemente va conservando a los seres contingentes en la existencia.

5. ***Psicología racional.***

5.1. Concepción de la naturaleza humana: el hombre es una unidad sustancial, aunque compuesta de dos principios: materia y forma. Lo que subsiste es el compuesto, que, constando de materia y forma, es una sustancia única. 'Y tal es el ser con que subsiste la sustancia compuesta, que, constando de materia y forma, es una en cuanto al ser.'

5.2. El alma humana:

a) El alma humana es la forma que se une al cuerpo para especificar el compuesto: 'Es de la materia corporal (ser) como recipiente y sujeto para algo más elevado, y de la sustancia intelectual lo es como principio y en conformidad con su propia naturaleza. Nada impide, por tanto, que la sustancia intelectual, que es el alma humana, sea forma del cuerpo.'

b) Propiedades del alma:

1. El alma, en tanto que sustancia intelectual no es cuerpo ('Si el entendimiento fuese cuerpo no recibiría las formas inteligibles de las cosas sino como individualizadas. Ahora bien, el entendimiento entiende las cosas en virtud de las mismas que tiene en sí. Luego no entendería lo universal, sino solamente lo particular; cosa evidentemente falsa...'), y, en consecuencia es una sustancia inmaterial ('Todo compuesto de materia y forma es cuerpo... Si, pues, como queda demostrado, ninguna sustancia inteligible es cuerpo, ninguna, en consecuencia, estará compuesta de materia y forma').
2. El alma es una sustancia intelectual incorruptible o inmortal: 'Toda corrupción es por separación de la forma de la materia... Pero donde no hay composición de forma y materia no puede haber separación de ambas, como tampoco corrupción... Luego ninguna sustancia intelectual es corruptible.'
3. El alma sólo puede ser producida por creación divina: 'En efecto, todo lo que recibe el ser, o lo recibe siendo engendrado... o lo recibe por creación. El alma no es engendrada esencialmente, porque no está compuesta de materia y forma... El alma no es eterna porque comienza a ser... Solamente resta afirmar que fue producida por creación. Ahora bien, ya quedó anteriormente probado que solamente Dios puede crear. Luego sólo El puede dar el ser al alma humana.'
4. En el hombre no hay tres almas, como afirmaba Platón, sino por un solo principio el hombre es racional, sensible y viviente, tal principio es la forma sustancial: 'Quien da el ser da la unidad, pues la unidad sigue al ser de la forma, por la forma tendrán la unidad. En consecuencia, si suponemos en el hombre varias almas, o sea, diversas formas, el hombre no será un ser, sino varios.'
5. El alma es causa y principio de la vida del cuerpo viviente. Según Santo Tomás la vida 'se atribuye a los seres que obran por sí mismos y no movidos por otros.' Y como el agente principal 'es el que obra por su forma', las formas se constituyen en principios para las operaciones del agente. Hay seres en que la forma, origen del movimiento, 'está aneja a la naturaleza', tal es el caso de las 'plantas'. 'Otros (los animales) hay que se mueven no sólo en orden a la ejecución del movimiento, sino, además, para adquirir la forma que le da origen.' 'Luego, por encima de estos animales están los seres que se mueven también en orden a un fin que ellos mismos se fijan, cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y del entendimiento, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce, y subordinar

esto a aquello... en el mismo hombre es la facultad intelectual la que mueve las potencias sensitivas, y éstas las que mandan la actividad de los órganos ejecutados del movimiento.'

6. Las sustancias intelectuales tienen voluntad: 'Hay en todas las cosas un apetito del bien, por ser el bien lo que todas las cosas apetecen, como enseñan los filósofos. Este apetito se llama apetito natural en las cosas que carecen de conocimiento, y así se dice que la piedra apetece estar abajo; se llama apetito animal en las que tienen conocimiento sensitivo, el cual se divide en concupiscible e irascible; y en las que entienden apetito intelectual o racional que es la voluntad. Luego las sustancias creadas intelectuales tienen voluntad.'
7. Las sustancias intelectuales obran con libertad: 'Como es libre quien se pertenece a sí mismo, quien no se determina por sí mismo a obrar no obra libremente. Pero lo que no se mueve u obra si no es movido por otro no se determina por sí mismo a obrar. Luego solamente las cosas que se mueven a sí mismo obran libremente. Y estas cosas son precisamente las que obran deliberadamente, porque en el que se mueve a sí mismo se encuentra parte que mueve y parte movida, y la que mueve es el apetito movido por el entendimiento, la imaginación o los sentidos, a los cuales pertenece deliberar, aunque de entre éstos solamente juzgan libremente los que se mueven en sí mismos.'
8. Prioridad del entendimiento sobre la voluntad: el conocimiento precede naturalmente al apetito, porque 'en los seres que tienen conocimiento, la potencia aprehensiva es respecto a la apetitiva como el motivo al móvil, pues el objeto aprehendido por el sentido, imaginación o entendimiento mueve al apetito intelectual o animal.' En consecuencia, 'en el orden del conocimiento es anterior lo primero que concibe la inteligencia. Pues lo primero que el entendimiento concibe es el ser; en segundo lugar percibe que lo conoce, y en tercer lugar, que lo desea. Por tanto, lo primero es la razón de ser; lo segundo, la de lo verdadero, y lo tercero, la de bueno...', y como el objeto de la voluntad es un bien 'la voluntad es consecuencia del entendimiento.'

TEXTO 1:

Sobre la analogía y sus clases

1. *De la analogía de atribución o de proporción.*

«*Respuesta.* Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente, recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente, de tal manera que las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están unidas y simplificadas, a la manera como el sol con una misma energía produce en los seres inferiores formas varias y multiformes. Pues de la misma manera, las perfecciones que en las criaturas están diseminadas y dispersas, preexisten y están identificadas en Dios, según ya hemos dicho; y, por tanto, cuando a las criaturas se aplica algún nombre de perfección, éste la significa o expresa como cosa de naturaleza distinta de todo lo demás que hay en aquella criatura. Por ejemplo, cuando aplicamos a un hombre el calificativo de «sabio», significamos una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su ser y de todo lo demás. Pero cuando aplicamos este calificativo a Dios, no pretendemos significar cosa distinta de la esencia, del poder o del saber divinos; y por esto, cuando el término «sabio» se aplica al hombre en cierto modo circunscribe y diferencia la cualidad significada; pero cuando se aplica a Dios, deja

la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término. Por donde se ve que el término «sabio», u otro cualquiera, no se aplica en el mismo sentido al hombre y a Dios, y, por tanto, que no hay término alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas.

Mas tampoco se les aplican en sentido puramente equívoco, como han querido algunos, pues en este caso no sería posible conocer ni demostrar cosa ninguna referente a Dios, y se incurriría siempre en la falacia llamada de equivocación, todo ello opuesto, lo mismo a los filósofos, que demuestran muchas cosas de Dios, que el Apóstol cuando dice: «Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por medio de las criaturas.»

Por consiguiente, se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea, de proporción, que, tratándose de nombres, puede ocurrir de dos maneras: o porque muchos términos guardan proporción con uno solo, v. gr., el término «sana», que se aplica a la medicina y a la orina —porque ambas cosas dicen orden y guardan proporción con la salud del animal, una como signo y otra como causa—, o bien porque uno guarda proporción con otro, como el mismo término «sano», que se aplica a la medicina y al animal, por cuanto la medicina es causa de la salud del animal. Y de este segundo modo es como decimos algunas cosas de Dios y de las criaturas, en sentido no unívoco ni puramente equívoco, sino analógico, pues, según hemos dicho, no podemos denominar a Dios más que por las criaturas. Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres.

Este modo de ser común ocupa el lugar medio entre la pura y la simple univocación, pues los términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos, sino que el término que así se aplica a muchos expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado, como el término «sano», aplicado a la orina, significa un indicio de la salud del animal, y aplicado a la medicina designa la causa de la misma salud.» (*Summa Theologica*, 19-13, *a.* 5.)

2. *De la analogía de proporcionalidad.*

«*Respuesta.* Todos los nombres que analógicamente se aplican a muchos, necesariamente se les aplican en virtud de alguna relación que tienen con una misma cosa, por lo cual ésta entra en la definición de todos ellos; y puesto que el concepto que el nombre significa es la definición, como dice Aristóteles, es forzoso que el nombre recaiga, ante todo, en la cosa que entra en la definición de las demás, y después en las otras, según el orden con que, en más o menos, se acerquen a la primera. Por ejemplo, el término «sano», que se aplica primeramente al animal, entra en la definición del «sano» que se aplica a la medicina, por ser causa de la salud del animal, y en el «sano» que se aplica a la orina, porque es indicio de salud.

Por consiguiente, los nombres que se dicen de Dios en sentido metafórico, antes se aplican a las criaturas que a Dios, porque, aplicados a Dios, no significan más que tienen algún parecido con las criaturas; pues, así como el verbo «reír», aplicado a una pradera, no significa más que, cuando se cubre de flores, se parece en lo placentera al hombre cuando ríe, con semejanza de proporción, así también el nombre de «león», aplicado a Dios, no significa más que Dios despliega en sus obras un vigor parecido al que pone el león en las suyas. Por donde se ve que en el significado de los nombres metafóricos tal como se aplican a Dios, se incluye el significado que tienen aplicados a las criaturas.

Esta misma razón podría valer para los nombres que se aplican a Dios en sentido no metafórico si únicamente se le aplican en sentido causal, como han querido algunos, pues en tal caso decir que «Dios es bueno» equivaldría a decir que «es causa de la bondad» de las criaturas, y, por tanto, el término «bueno» incluiría en su concepto la bondad de la criatura, y se diría de ella antes que de Dios. Pero hemos demostrado que estos nombres no designan solamente la causalidad divina, sino también su esencia, y por esto, al decir que «Dios es bueno y sabio», no sólo expresamos que es causa de la sabiduría o de la bondad, sino que estas cosas preexisten en El de modo más elevado. Pues, según esto, se ha de sostener que, en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es, según hemos dicho, el que compete a las criaturas.» (*Summa Theologica*, 19.13, *a*, 6.)

COMENTARIO:

1. *Realiza el esquema correspondiente a cada uno de los dos textos.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'unívoco', 'equívoco', 'análogo', 'nombre de perfección', 'sentido', 'falacia de equivocación', 'analogía de proporción', 'concepto', 'nombre ', 'definición', 'sentido metafórico', 'modo de significar', 'cosa significada'.
3. *Relación y clasificación de los siguientes términos.*

3.1. Relaciona las siguientes expresiones: 'palabra', 'concepto', y cosa con respecto a las categorías: 'significación' y representación.
3.2. Explica la diferencia entre 'cosa significada' y 'modo de significar'.
3.3. Clasifica, basándote en los textos, las distintas modalidades de analogía.
3.4. Significado de: comunidad de nombre, identidad de sentido y diversidad de significado.

4. *Análisis semántico de enunciados:*

4.1. 'Todos los nombres que analógicamente se aplican a muchos necesariamente se les aplican en virtud de alguna relación que tienen con una misma cosa, por la cual ésta entre en definición de todos ellos.'
4.2. 'Todo efecto desproporcionado con el poder activo del agente, recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente.'
4.3. 'Cuando se áplica a Dios (un calificativo o perfección), deja la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término.'
4.4. 'Este modo de ser común (modo de analogía) ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación.'
4.5. 'El concepto que el nombre significa es la definición.'
4.6. 'En cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas.'
4.7. 'En cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello, su modo de significar es el que compete a las criaturas.'

5. *Comprensión de los textos.*

5.1. ¿Por qué la analogía es una especie de relación? Explica los términos de la relación analógica.
5.2. ¿Por qué sólo los términos o nombres pueden ser unívocos, equívocos y análogos?
5.3. ¿A qué principio lógico-ontológico se opondría en el caso de admitir conceptos equívocos?
5.4. ¿Por qué en el ser creado toda perfección o propiedad supone delimitación y diferencia?
5.5. ¿Cuál es la diferencia entre la analogía cuya relación es la de muchos a uno y la de uno a uno?
5.6. ¿Acaso la analogía de atribución se fundamenta en un orden o jerarquización óntica? Explica la respuesta.
5.7. Si todos los términos, referidos a Dios y a lo creado, fueran equívocos, ¿por qué sería imposible demostrar la existencia divina y conocer su esencia?
5.8. ¿Cuáles serían las consecuencias, en el caso que sólo fueran posibles los términos unívocos, que podrías inferir en una filosofía del ser?
5.9. ¿Acaso los términos análogos son singulares, o, por el contrario, son de naturaleza universal?
5.10. ¿Qué tipo de analogía es la propia de los conceptos metafísicos (ser, verdad, bondad) aplicados a Dios por lo creado?

TEXTO 2:

Si Dios existe

1. *Argumentos en contra de la existencia divina: a)*, porque la existencia del mal es incompatible con la existencia de un bien infinito, y *b)*, porque parece ser que Dios es un principio explicativo innecesario.

«*Dificultades.* Parece que Dios no existe.

1. Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término «Dios» significa precisamente, un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe.

2. Lo que pueden realizar pocos principios, no lo hacen muchos. Pues en el supuesto de que Dios no exista, pueden otros principios realizar cuanto vemos en el mundo, pues las cosas naturales se reducen a su principio, que es la naturaleza, y las libres, al suyo, que es el entendimiento y la voluntad humana. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios.

Por otra parte, en el libro del Exodo dice Dios de sí mismo: «Yo soy el que soy.»

2. *La existencia de Dios es demostrable mediante cinco vías.*

2.1. Vía del movimiento.

«*Respuesta.* La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.» (*Summa Theologica*, I q.2, a.3.)

2.2. Vía de la causalidad eficiente.

«La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible: Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a las que todos llaman Dios.»

2.3. Vía de la contingencia.

«La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen

y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.»

2.4. Vía de los grados de perfección.

«La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.»

2.5. Vía del orden.

«La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más le conviene; por donde se comprueba que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.»

3. *Réplica tomista a los argumentos en contra de la existencia divina.*

«*Soluciones.* 1. Dice San Agustín que, «siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien». Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes.

2. Como la naturaleza obra para conseguir un fin en virtud de la dirección de algún agente superior, en lo mismo que hace la naturaleza interviene Dios como causa primera. Asimismo, lo que se hace deliberadamente, es preciso reducirlo a una causa superior al entendimiento y voluntad humanos, porque éstos son mudables y contingentes, y lo mudable y contingente tiene su razón de ser en lo que de suyo es inmóvil y necesario, según hemos dicho.»

COMENTARIO

1. *Realizar un esquema estructural de los contenidos fundamentales que pueden inferirse de los textos.*

2. *Estudio genético-evolutivo de los conceptos:* 'Dios', 'movimiento', 'motor', 'causa eficiente', 'perfección', 'gobierno del mundo.'

3. *Análisis semántico de los términos:* 'demostración', 'estar en acto', 'estar en potencia', 'motor móvil', 'motor inmóvil', 'causa principal', 'causa instrumental',

'ser contingente', 'ser necesario', 'conocimiento', 'cuerpo natural', 'fin', 'ser inteligente'.

4. *Análisis semántico de enunciados.*

4.1. 'Nada obra sino en cuanto está en acto.'
4.2. 'Los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero.'
4.3. 'Nada es, respecto a un mismo movimiento, motor y movido.'
4.4. 'No hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí mismo, y esto es imposible.'
4.5. 'Si todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía.'
4.6. 'Lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe.'

5. *Análisis formal de las cinco vías.*

5.1. Cita cada uno de los enunciados que constituyen los puntos de partida o supuestos iniciales de las pruebas.
5.2. Las pruebas tomistas poseen una estructura silogística, especifica cuáles son las premisas y la conclusión de las mismas.
5.3. ¿Todas las premisas son proposiciones universalmente válidas, o, por el contrario, se utilizan también supuestos empíricos o verdaderos de hecho? Razona la respuesta justificando caso por caso.
5.4. ¿Cuáles son los esquemas de inferencia que se aplican a cada una de las argumentaciones?
5.5. ¿Por qué rechaza por imposible el proceso al infinito?

6. *Comprensión del texto.*

6.1. ¿Qué tipo de demostración (a priori-a posteriori) utiliza Santo Tomás en las cinco vías?
6.2. ¿Cómo aparece formulado el principio de causalidad y el de no contradicción en las pruebas tomistas?
6.3. ¿En qué pruebas y de qué manera se utiliza la reducción al absurdo?
6.4. ¿Acaso es lícito inferir una realidad metaempírica a partir de hechos o fenómenos físicos?
6.5. ¿Qué atributos divinos se derivan de cada una de las pruebas?
6.6. ¿En qué difiere la segunda vía de la tercera?
6.7. ¿Qué vía o prueba se fundamenta en la teoría de la participación platónica?
6.8. ¿Cuál es la que se fundamenta en la teoría física de Aristóteles?
6.9. ¿Cómo es posible que una causa inmóvil pueda producir el movimiento?
6.10. ¿Por qué el obrar natural es siempre intencional u ordenada a un fin?
6.11. Relaciona y ordena los siguientes términos: causa primera, causa intermedia y causa última.
6.12. ¿Cómo se podría formular el principio de contradicción a partir de la imposibilidad de la propia causación?
6.13. ¿Cómo ejemplifica Santo Tomás los conceptos de causa principal y causa instrumental?
6.14. ¿En la tercera vía aparece el término necesario en dos sentidos distintos, cuáles son?
6.15. Cita y explica lo opuesto a ser posible y ser necesario.

TEXTO 3:

Teoría del conocimiento: el entendimiento agente y el posible son dos funciones de una sola sustancia

1. *Planteamiento del problema: parece contradictoria que una misma sustancia posea funciones distintas y opuestas, y esto parece excluir la posibilidad de una coexistencia del entendimiento agente y posible en el alma.*

«Tal vez pudiera parecerle a alguno inadmisible que una misma sustancia, a saber, la de nuestra alma, esté en potencia para todo lo inteligible, cosa perteneciente al entendimiento posible, y que convierta lo inteligible en acto, que es propio del entendimiento agente, pues nadie obra cuando está en potencia, sino cuando está en acto. Esto parece excluir la posibilidad de una coexistencia del entendimiento agente y del entendimiento posible en una sustancia del alma.»

2. *Solución tomista: entendimiento agente y posible poseen sentidos distintos. El paciente está en potencia con respecto a los inteligibles en acto, y el agente está en acto con respecto a los fantasmas.*

«Pero si uno considera esto rectamente, no encontrará dificultad ni inconveniente. Pues nada impide que esto con respecto a aquello esté, en cierto sentido, en potencia, y en otro sentido, en acto; por ejemplo, en las cosas de la naturaleza vemos que el aire es húmedo en acto y seco en potencia, y la tierra viceversa. Esta es la comparación que hay entre el alma intelectiva y los fantasmas, porque el alma intelectiva posee unas veces en acto lo que el fantasma tiene en potencia, y otras está en potencia con respecto a lo que en el fantasma se encuentra en acto. La sustancia del alma humana posee la inmaterialidad, y, como consta por lo ya dicho, por esto tiene naturaleza intelectual, pues toda sustancia inmaterial es intelectual. Sin embargo, esto no le basta para que se asimile a esta o aquella cosa determinada, requisito necesario para que nuestra alma conozca esta o aquella cosa determinada, porque todo conocimiento es el resultado de la asimilación de lo conocido por el cognoscente. Luego el alma intelectiva permanece en potencia respecto a determinadas semejanzas de las cosas cognoscibles, que son las naturalezas de las cosas sensibles. Y estas determinadas naturalezas de las cosas sensibles son las que en realidad nos presentan los fantasmas. Sin embargo, carecen todavía de inteligibilidad, porque son semejanzas de las cosas sensibles según sus condiciones materiales, es decir, las propiedades individuales, y están aún en los órganos materiales. No son, pues, inteligibles en acto. Y, no obstante, como es posible tomar en este hombre, cuya semejanza representan los fantasmas, la naturaleza universal despojada de todas las condiciones individuales, son ya inteligibles en potencia. Luego tienen la inteligibilidad en potencia, pero una determinada semejanza de las cosas en acto. En el alma intelectiva se da lo contrario, porque en ella hay una potencia activa respecto de los fantasmas, que los hace inteligibles en acto, y se llama *entendimiento agente;* y hay otra que está en potencia para recibir las semejanzas determinadas de las cosas sensibles, y es el *entendimiento posible.*»

3. *Diferencia entre la acción del entendimiento agente y la de los agentes naturales.*

«Hay, sin embargo, una diferencia entre lo que se encuentra en el alma y lo que se encuentra en los agentes naturales. Porque en ellos, uno está en potencia para algo, tal como esto se encuentra en acto en el otro; así, la materia del aire está en potencia para recibir la forma del agua tal como en el agua se encuentra dicha forma. Y, por esto, los cuerpos naturales, que tienen materia común, en el mismo orden obran y padecen, respectivamente. Ahora bien, el alma intelectiva no está en potencia para recibir las semejanzas de las cosas que hay en los fantasmas tal como están allí, sino en cuanto tales semejanzas adquieren una forma superior, es decir, cuando son abstraídas de las condiciones individuales materiales, por lo que se hacen inteligibles en acto. Y por esto la acción del entendimiento agente en el fantasma precede a la recepción del entendimiento posible. Y así la primacía de la acción no se atribuye a los fantasmas, sino al entendimiento agente. Por eso dice Aristóteles que es con respecto al posible *lo que el arte a la materia.*»

4. *Ejemplificación de la relación entre el entendimiento agente y el paciente.*

«Tendríamos un ejemplo absolutamente semejante de esto si el ojo, a la vez que es diáfano y susceptivo del color, tuviera tal cantidad de luz que pudiese hacer los colores visibles en acto, como se dice de ciertos animales, que con la luz de sus ojos iluminan suficientemente los objetos, y por eso ven más de noche que de día; pero son débiles de ojos, pues se mueven con poca luz y, sin embargo, con mucha se confunden. Algo parecido pasa con nuestro entendimiento, que *respecto de lo evidente es como el ojo de la lechuza frente al sol;* y así, una luz inteligible pequeña, que nos es connatural, basta para nuestro entender.

Que la luz inteligible connatural a nuestra alma baste para activar el entendimiento agente, lo ve quien considere la necesidad de contar con el entendimiento agente. Porque el alma aparecía en potencia respecto de los inteligibles, como el sentido respecto de los sensibles; y así como no sentimos siempre, tampoco entendemos siempre. Y estos inteligibles que entiende el alma intelectiva humana, dijo Platón que eran inteligibles en sí mismos, es decir, *ideas;* y no era necesario contar con el entendimiento agente para los inteligibles. Mas, si esto fuera verdadero, sería necesario que cuanto más inteligibles son algunas cosas, mas las entendiéramos. Y esto es falso, pues resulta que lo más próximo al sentido es para nosotros lo más inteligible, cuando, considerado en sí, es realmente menos inteligible. De donde Aristóteles decidióse a establecer que lo inteligible para nosotros no es por sí mismo inteligible, sino que nace de las cosas sensibles. Por esto fue necesario que pusiera una potencia o facultad para hacer esto. Y es el entendimiento agente. Luego el entendimiento agente está para hacer los inteligibles proporcionados a nosotros. Esto no excede el alcance de la luz inteligible que nos es connatural. Luego nada impide atribuir la acción del entendimiento agente a la luz de nuestra alma, y sobre todo cuando Aristóteles compara el entendimiento agente a la luz.» (*Suma contra los gentiles*, lib. 2, cap. 77.)

COMENTARIO:

1. *Realizar un esquema de la estructura básica del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'sustancia', 'estar en potencia', 'inteligible en acto', 'entendimiento agente', 'estar en acto', 'entendimiento posible', 'alma intelectiva', 'fantasmas', 'inmaterialidad', 'naturaleza universal', 'agente', 'condiciones individuales', 'inteligible en potencia', 'agente natural'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La sustancia del alma posee inmaterialidad, por eso tiene naturaleza intelectual, pues toda sustancia inmaterial es intelectual.'
3.2. 'Todo conocimiento es el resultado de la asimilación de lo conocido por el cognoscente.'
3.3. 'Los fantasmas carecen todavía de inteligibilidad, porque son semejanzas de las cosas sensibles según sus condiciones materiales.'
3.4. 'En el alma intelectiva... hay una potencia activa respecto de los fantasmas, que los hace inteligibles en acto, y se llama entendimiento agente.'
3.5. 'En el alma intelectiva hay otra que está en potencia para recibir las semejanzas determinadas de las cosas sensibles, y es el entendimiento posible.'
3.6. 'La acción del entendimiento agente en el fantasma precede a la recepción del entendimiento posible.'
3.7. 'Lo inteligible para nosotros no es por sí mismo inteligible, sino que nace de las cosas sensibles.'
3.8. 'El entendimiento agente está para hacer los inteligibles proporcionados a nosotros.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Especifica las funciones propias del entendimiento agente y del posible.
4.2. ¿Cómo justifica Santo Tomás la necesidad del entendimiento agente?
4.3. ¿Por qué los fantasmas por sí mismos no son inteligibles?

4.4. ¿Por qué Santo Tomás adopta una actitud realista en torno al problema del conocimiento? Justifica la respuesta basándote en el texto.
4.5. ¿Cuál es la diferencia entre asimilación física y la intencional? ¿Por qué el conocimiento es una especie de asimilación?
4.6. ¿En qué consiste la abstracción en Santo Tomás?
4.7. ¿Cuál es el objeto connatural del conocimiento sensible y el del conocimiento intelectual?
4.8. ¿En qué consiste la teoría de la iluminación tomista?
4.9. ¿Por qué no importa contradicción la coexistencia en la sustancia intelectual de dos funciones opuestas y antitéticas?
4.10. ¿Cuál es la diferencia entre entender, intelección e inteligible?

TEXTO 4:

Sobre la creación temporal del mundo

1. *Argumentos en favor de la creación temporal del mundo.*

«*Dificultades.* Parece que no es artículo de fe, sino conclusión demostrable, el hecho de que el mundo ha comenzado a existir.

1. Todo lo que es hecho, tiene principio de su duración. Mas se puede demostrar apodícticamente que Dios es la causa efectiva del mundo, como lo admitieron los más acreditados filósofos. Luego puede probarse apodícticamente que el mundo ha comenzado a existir.

2. Si es necesario admitir que el mundo ha sido hecho por Dios, o lo hizo de la nada o lo hizo de algo. Mas no pudo hacerlo de algo, porque en este caso la materia del mundo precedería al mundo; contra lo cual militan las razones de Aristóteles con las que prueba que el mundo es ingénito. Luego necesariamente se ha de decir que lo hizo de la nada, y, por tanto, tuvo ser después de no ser. Luego comenzó a ser.

3. Todo ser que obra intelectivamente, obra partiendo de algún principio, como es de ver en todas las obras de arte. Dios es un agente intelectual. Luego al obrar, parte de algún principio. El mundo, por consiguiente, que es efecto de Dios, no existió siempre.

4. Es cosa indubitable que algunas artes y regiones habitables han comenzado desde tiempos determinados. Mas esto no sería así si el mundo hubiese existido siempre. Luego es manifiesto que el mundo no ha existido siempre.

5. Es absolutamente cierto que nada puede igualar a Dios. Mas si el mundo hubiese existido siempre, igualaría a Dios en la duración. Luego es cierto que el mundo no ha existido siempre.

6. Si el mundo existió siempre, infinitos días han precedido al presente. Mas es imposible rebasar el infinito. Luego hubiese sido imposible llegar al día presente; lo cual evidentemente es falso.

7. Si el mundo fue eterno, también ha habido eternamente generación, y, por tanto, ha habido una serie infinita en la generación humana. Ahora bien, el padre es causa eficiente del hijo. Luego es posible una serie infinita en las causas eficientes; lo cual nadie admite.

8. Si el mundo y la generación humana han existido siempre, han precedido ya infinitos hombres. Mas el alma humana es inmortal. Luego existen ahora infinitas almas actualmente; lo cual es inadmisible. Puede, pues, demostrarse con evidencia ineludible que el mundo no ha existido siempre, y, por consiguiente, esta verdad no es solamente de fe.

Por otra parte, los artículos de la fe no se pueden demostrar apodícticamente, porque la fe, según San Pablo, tiene por objeto *lo que no se ve*. Ahora bien, que Dios sea el creador del mundo de tal modo que el mundo haya comenzado a existir, es un artículo de fe; pues decimos en el símbolo de la fe: *Creo en un solo Dios*, etc., y además dice San Gregorio que Moisés habló en sentido profético sobre el pasado al decir: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra*, en lo cual va incluido el origen temporal del mundo. Luego la novedad del mundo se conoce solamente por la fe, y, por consiguiente, no puede demostrarse apodícticamente.»

2. *Exposición de la tesis tomista según la cual no hay razones suficientes para demostrar racionalmente la temporalidad del mundo.*

«*Respuesta.* Que el mundo no ha existido siempre, lo sabemos sólo por la fe, y no puede demostrarse apodícticamente; lo mismo que hemos dicho anteriormente sobre el conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad. La razón de esto es porque el comienzo del mundo no puede tener una demostración tomada de la naturaleza misma del mundo. En efecto, el principio de la demostración es la definición o esencia misma de la cosa demostrada. Ahora bien, cualquier cosa, considerada en cuanto a su esencia o especie, prescinde del tiempo y del espacio; por lo cual se dice que *los universales son en todo lugar y tiempo.* Luego no puede demostrarse que el hombre, o el cielo, o la piedra no hayan existido siempre.— Tampoco se puede demostrar por parte de la causa eficiente, por ser ésta un agente que obra a voluntad. La voluntad de Dios es ciertamente inescrutable para la razón humana, a no ser sobre aquellas cosas que es absolutamente necesario que Dios las quiera, y Dios no quiere de este modo nada de cuanto se refiere a las criaturas, según ya lo hemos probado anteriormente.

Puede, sin embargo, la voluntad divina manifestarse al hombre mediante la relevación, en la cual se funda nuestra fe. Por consiguiente, que el mundo ha comenzado a existir, es creíble; pero no es demostrable ni objeto de la ciencia humana.— Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno demostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé a los no creyentes ocasión de irrisión, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas que son de fe.»

3. *Respuestas a los argumentos expuestos en las dificultades.*

«*Soluciones.* 1. Como refiere San Agustín, hubo dos clases de opiniones entre los filósofos que defendían la eternidad del mundo. Pues unos afirmaban que la substancia del mundo no procedía de Dios; cuyo error es intolerable y por necesidad se ha de rechazar. Otros sostenían que el mundo es eterno, pero afirmando al mismo tiempo que el mundo había sido hecho por Dios. Estos tales *no querían admitir comienzo de duración* para el mundo; *pero admitían principio de creación, de tal suerte que se esté siempre haciendo de un modo apenas inteligible. Insinuaban ellos cómo entendían esto, del modo siguiente,* según refiere el propio San Agustín: *A la manera,* dicen, *que, si el pie estuviere desde toda la eternidad sobre el polvo, habría tenido siempre bajo sí su huella, la cual nadie dudaría haber sido estampada por el que allí pisara, así también el mundo ha existido siempre, porque existe siempre el que lo ha hecho.* Para entender este razonamiento se debe observar que la causa eficiente que obra con movimiento, por necesidad precede temporalmente a su efecto; porque el efecto no existe hasta el término de la acción, de la cual necesariamente es principio el agente. Pero, si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente preceda en duración a aquello que hace, como lo vemos en la iluminación. Por lo cual dicen que no es necesario que Dios preceda al mundo en duración aunque sea causa activa del mismo; porque la creación, mediante la cual produjo Dios el mundo, no es una mutación sucesiva, conforme se ha dicho más arriba.

2. Los que admitiesen que el mundo es eterno, dirían que el mundo fue hecho de la nada por Dios; no en el sentido de que el mundo haya sido hecho después de la nada, según lo que nosotros entendemos por la creación, sino porque no ha sido hecho de algo. Y en este sentido no rehusan algunos admitir el nombre de creación, como, por ejemplo, Avicena en su *Metafísica.*

3. Esta es la razón que aduce Anaxágoras, citado por Aristóteles. Pero no concluye necesariamente, si no es tratándose del entendimiento, que averigua mediante deliberación qué es lo que se debe hacer, lo cual se asemeja al movimiento. Así obra el entendimiento humano, pero no el divino, según ya queda probado.

4. Los que admiten la eternidad del mundo admiten también la posibilidad de que algunas regiones hayan pasado infinitas veces de inhabitables a habitables y viceversa. Asimismo admiten que las artes han sido infinitas veces inventadas y desaparecidas debido a decadencias y otras causas diversas. Por donde dice Aristóteles que es ridículo tratar de fundar alguna opinión sobre la novedad del mundo en conjunto a base de estos cambios particulares.

5. Aunque hubiese existido el mundo siempre, no por eso sería igual a Dios en cuanto a la eternidad, como dice Boecio; porque la existencia divina es toda a un mismo tiempo, mientras que la del mundo siempre sería sucesiva.

6. Todo tránsito se verifica de un término a otro. Ahora bien, cualquier día pasado que se tome, desde él hasta el día presente hay un número limitado de días, que puede pasarse. La objeción, por el contrario, supone que entre ambos extremos hay infinitos medios.

7. En la serie de causas eficientes que dependen esencialmente unas de otras en el obrar, no es posible proceder hasta el infinito, de tal modo que se multipliquen infinitamente las causas que se requieren para la producción de algún efecto; por ejemplo, que la piedra sea movida por el bastón, éste por la mano, y así indefinidamente. Mas no se ve la imposibilidad de tal serie indefinida si se trata de causas que dependen accidentalmente unas de otras, de tal modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola, multiplicándose accidentalmente, como en el caso de que el carpintero utilice accidentalmente muchos martillos porque se van rompiendo unos después de otros; en este caso se ve que es puramente accidental el que un martillo obre después de la acción de otro. Otro tanto sucede al engendrar un hombre después que él ha sido engendrado por otro, pues engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto es hijo de otro hombre. Todos los hombres que engendran tienen, en efecto, un mismo rango en la escala de causas eficientes, es decir, el de agentes particulares. No es, pues, imposible que el hombre engendre al hombre indefinidamente. Sería imposible esto sí la generación de tal hombre dependiera en el obrar de otro hombre, y del cuerpo elemental, del sol, y así indefinidamente.

8. Los que admiten la eternidad del mundo evaden de diversos modos la fuerza de esta razón. Algunos no creen imposible que existan actualmente infinitas almas humanas: por ejemplo, Algazel en su *Metafísica*, el cual aduce como razón que éste sería un infinito accidental. Mas esto ya queda reprobado anteriormente. Otros afirman que las almas se corrompen con los cuerpos. Otros dicen que de todas las almas no queda más que una subsistente después de la muerte. Otros creen por este motivo, según refiere San Agustín, que existe una especie de circunvolución de las almas, de tal suerte que, separadas de los cuerpos, después de determinados cientos de años vuelven de nuevo a ellos. De todas estas doctrinas habremos de ocuparnos en su lugar correspondiente. Por ahora es suficiente advertir que la objeción tiene un alcance particular. Puede uno, en efecto, pensar que el mundo o, por lo menos, algunas de las criaturas, por ejemplo, los ángeles, son eternos, sin que lo sea el hombre. Nosotros, empero, discutimos la cuestión en general, es decir, si alguna criatura ha existido *ab aeterno*.» (*Summa Theologica*, I, q. 46, a. 2.)

COMENTARIO

1. *Realizar el esquema de la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'duración', 'apodíctico', 'ingénito', 'agente intelectual', 'infinito', 'generación', 'inmortal', 'definición', 'tiempo', 'espacio', 'eternidad', 'causa eficiente', 'creación', 'mutación sucesiva', 'deliberación', 'infinito accidental'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Todo lo que es hecho, tiene principio de su duración.'
3.2. 'Todo ser que obra intelectivamente, obra partiendo de algún principio.'
3.3. 'Si el mundo existió siempre, infinitos días han precedido al presente.'
3.4. 'El principio de la demostración es la definición o esencia misma de la cosa demostrada.'
3.5. 'Que el mundo ha comenzado a existir, es creíble; pero no es demostrable ni objeto de la ciencia humana.'
3.6. 'La causa eficiente que obra con movimiento, por necesidad precede temporalmente a su efecto.'
3.7. 'La creación, mediante la cual produjo Dios el mundo, no es una mutación sucesiva.'
3.8. 'La existencia divina es toda a un mismo tiempo, mientras que la del mundo siempre sería sucesiva.'
3.9. 'Todo tránsito se verifica de un término a otro.'
3.10. 'En la serie de causas eficientes que dependen esencialmente unas de otras en el obrar, no es posible proceder hasta el infinito.'

4. *Análisis formal del texto.*

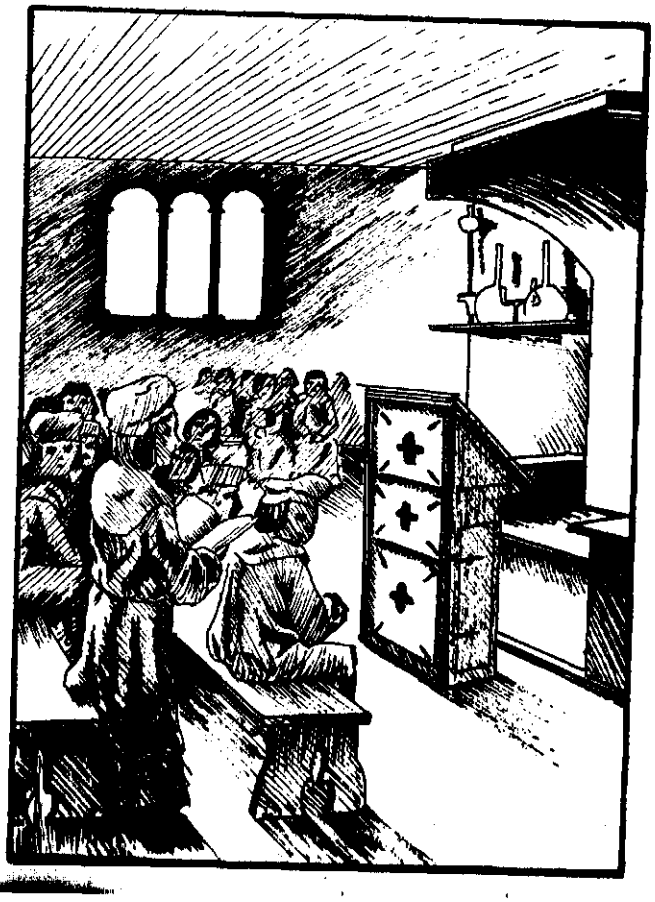
4.1. ¿Cuáles son los dos argumentos propuestos por Santo Tomás?
4.2. Especifica las premisas y la conclusión de cada uno de ellos.
4.3. ¿Cuál es el término medio en la primera argumentación?
4.4. ¿Acaso Dios quiere por necesidad?

5. *Comprensión del texto.*

5.1. ¿Cuál es la tesis agustiniana sobre el origen del mundo?
5.2. ¿Según el tomismo, es cierto que la eternidad es un atributo propio del ser inmutable?
5.3. ¿Por qué la creación no es una especie de movimiento o mutación?
5.4. ¿En qué difiere la duración divina de la duración del mundo?
5.5. ¿Por qué la esencia o definición prescinde de las condiciones espacio-temporales?
5.6. ¿Por qué es un absurdo afirmar una serie infinita de causas eficientes subordinadas según la esencia?
5.7. ¿En qué difiere el infinito esencial del accidental?
5.8. ¿Sería una contradicción admitir un tiempo infinito? ¿En qué difiere esencialmente el tiempo de la eternidad?
5.9. ¿Cuál es la opinión de los presocráticos sobre el origen del mundo?
5.10. ¿La existencia de una materia eterna es incompatible con la existencia de un Dios eterno y creador?

5

GUILLERMO DE OCKHAM Y LA CRISIS DE LA ESCOLASTICA



Relación contestataria alumno-maestro.

TEMA 5

Guillermo de Ockham y la crisis de la Escolástica

GUILLERMO DE OCKHAM

1. *Caracteres generales.*

1.1. Relación razón-fe.

a) Actitud de Duns Scoto: separa totalmente el ámbito de la razón del campo de la fe. La 'razón' conoce por intuición las realidades individuales. Por la 'fe' conocemos todo aquello que no podemos obtener por la luz natural. En consecuencia, el objeto de la metafísica ('el ser en su univocidad') es distinto del objeto de la Teología revelada ('Dios en su mismidad').

b) Actitud de Guillermo de Ockham: la separación entre razón y fe es más radical. Ni la existencia del alma y algunos de sus atributos (espiritualidad, inmortalidad), ni la existencia de Dios son demostrables, puesto que la base de la razón o el conocimiento científico es la experiencia (la existencia del alma y de Dios no son intuibles).

1.2. El problema de los universales.

a) Actitud de Scoto: adopta una postura realista. El universal, antes de ser captado por el entendimiento, preexiste de forma incoativa en el objeto (a parte rei).

b) Actitud de Ockham: adopta una postura nominalista o conceptualista. El universal no preexiste en el objeto ya que la realidad es individual. El universal es una elaboración mental efecto de la reflexión sobre las intuiciones sensibles. El universal es un símbolo que expresa el modo como se agrupan bajo un mismo concepto un conjunto de individuos con semejanzas comunes.

1.3. El problema del conocimiento.

a) La realidad es esencialmente concreta, singular e individual.

b) La realidad individual es captada por la inteligencia de forma intuitiva (directa e inmediata).

c) La observación y la experiencia se convierten en criterio de verdad.

d) Para Scoto el objeto de la Metafísica no es el 'ser' tomado en sentido análogo, sino unívoco.

1.4. Las formalidades de Scoto y el principio de economía de Ockham.

a) El porqué de las formalidades: la univocidad del ser exige la presencia real en los entes de ciertas formalidades (determinaciones reales) para poder explicar su diversidad.

b) El principio de economía ('navaja de Ockham'): no hay que multiplicar los entes sin necesidad, solamente han de aceptarse aquellas entidades que se conocen intuitivamente o se *infieren necesariamente* de la intuición.

1.5. El Voluntarismo.

a) Se postula la primacía de la voluntad sobre la inteligencia.

b) Se afirma la indeterminación absoluta de la voluntad con respecto a la razón que la precede y a los motivos que la determinan.

c) La primacía de la voluntad, postulado fundamental de la Teología y Moral: las leyes morales no son naturales, sino convencionales. Se trata de un convencionalismo divino. La bondad o malicia moral no la exige la naturaleza del objeto moral, sino que depende del querer divino: Dios podría haber creado un mundo en el que el odio a Dios no fuera pecado, sino virtud.

1.6. Crítica de la física aristotélica.

a) Postulados básicos de la física aristotélica.

1. Noción de movimiento: paso de la potencia al acto de un ser en tanto que potencia.
2. Explicación del movimiento:
   - 2.1. Principio metafísico: 'todo lo que se mueve es movido por otro'.
   - 2.2. Causa del movimiento: la fuerza motriz o causa del movimiento local de un móvil depende de una fuerza exterior denominada eficiente.
   - 2.3. Relación motor-móvil:
     - — Motor y móvil han de ser realmente distintos (al igual que la potencia y el acto).
     - — La continuación del movimiento en el móvil exige la acción constante de la fuerza motriz.
     - — El motor ha de estar en contacto con el móvil mientras dure el movimiento en éste.
     - — La acción a distancia es imposible.

b) Revisión de la teoría física del movimiento.

1. Punto de partida: la teoría de Aristóteles no explica suficientemente el movimiento de los proyectiles.
2. Consecuencias:
   - 2.1. Es necesario que, cuando el proyectil esté en *movimiento*, una causa interior esté actuando mientras éste se mueve (crítica del apartado anterior 2.2).
   - 2.2. La causa o fuerza motriz (exterior) imprime al móvil un impulso o ímpetu que actuará como causa mantenedora del movimiento mientras éste dure (supone una nueva explicación del postulado aristotélico sobre el contacto entre motor y móvil).

2. *Duns Scoto.*

2.1. Teoría del conocimiento.

a) Conocimiento de lo individual: la individualidad de los objetos sensibles es inteligible por sí misma, es decir, la inteligencia tiene percepción inmediata de lo singular.

b) Modos de conocimiento humano:

1. Conocimiento intuitivo: consiste en la captación de un objeto sensible según su existencia real. Sentido e inteligencia captan conjuntamente, cada cual a su modo, la existencia de lo individual. Puede ser:
   1.1. Perfecto: si el objeto está presente.
   1.2. Imperfecto: si no está presente, sino anticipado por la imaginación o evocado por la memoria.
2. Conocimiento abstractivo: consiste en prescindir en primer lugar de la existencia actual, y en segundo lugar de la individualidad de lo intuido.

c) El problema de los universales:

1. Noción de universal: aquello que se dice o predica de muchos.
2. El universal 'in re': el universal preexiste en el objeto de forma incompleta o indeterminada.
3. El universal 'in mente': el universal indeterminado se hace completamente predicable cuando es recibido por la mente y reconoce en él 'la unidad común'.

2.2. Metafísica.

a) Objeto de la Metafísica: 'El primer objeto de nuestro entendimiento natural es el ser en cuanto ser.'

b) Análisis de la fórmula escotista: 'el ser en cuanto ser' en su universalidad no se refiere directamente a la esencia de los objetos materiales, ni implica analogía, sino que supone la univocidad del 'ser'. El ser, en su univocidad, expresa la razón de inteligibilidad común a Dios y a lo creado. En virtud de la univocidad del ser es posible el conocimiento de Dios a partir del conocimiento intuitivo de las criaturas.

c) Las 'formalitates' como determinaciones o grados metafísicos presentes en la unidad de lo individual. El ser individual no subsiste en virtud de una sola forma, sino que subsiste por la unión de un conjunto de determinaciones o formalidades reales. En el hombre las formalidades se distribuyen del modo siguiente:

1. Genéricas: sustancialidad (=seidad), corporeidad, vitalidad y sensibilidad.
2. Específicas: racionalidad.
3. Individualidades: hecceidad o este-idad.

d) La distinción formal 'a parte rei': Pero, ¿cómo se distinguen estos grados metafísicos del ser individual? Según los escolásticos, sólo eran posibles dos tipos de distinciones: la distinción real y la formal o de razón (con exclusión de un término medio). Para Scoto la distinción formal 'a parte rei' es intermedia porque las formalidades siendo físicamente inseparables (en el sujeto) son distintas racionalmente, pero la distinción formal tiene por fundamento la propia realidad ('a parte rei'), estructurada en grados metafísicos.

e) El ser creado como compuesto sustancial de materia y forma. Según Scoto la materia no es la pura potencialidad de ser, sino que posee actualidad

propia. La materia no es un principio aplicable solamente al ser corporal, sino que se extiende a todo ser creado (sea corporal o espiritual): todo ser creado encierra una parte de potencialidad y esta potencialidad universal de lo creado es la materia.

f) El principio de individuación: la individuación no es causada por la materia marcada por la cantidad (=principio de individuación como sostenía Santo Tomás. Según Scoto la individuación de los seres creados se basa exclusivamente en la última formalidad o determinación del ente por la cual se constituye en 'esto' *(haecceitas)*.

2.3. Teología y Moral.

a) Demostración de la existencia de Dios: rechaza las demostraciones 'a priori', ya que el hombre no tiene conocimiento intuitivo de la existencia de Dios. Propone como prueba la que se basa en la 'infinitud divina': la infinitud divina es compatible con el ser.

b) Voluntarismo divino: La libertad divina no está sometida a ningún tipo de necesidad. El orden natural y moral dependen exclusivamente de la omnipotencia y querer divinos.

3. *Nominalismo de Ockham.*

3.1. Teoría general de los signos (la Semiótica).

3.1.1. Noción de signo: término que 'significa' algo universal o singular.

3.1.2. Tipos de signos:

a) Signos convencionales: las 'palabras' (=términos orales o escritos), en tanto que símbolos lingüísticos, significan por convención humana (la semántica de los lenguajes históricos es artificial).

b) Signos naturales: los 'conceptos' (=términos concebidos) significan 'naturalmente'. Los conceptos no son signos externos, sólo existen en el alma por lo que se denominan 'intenciones del alma' *(intentiones animae)*. La semántica de los signos-conceptos es natural.

3.1.3. Naturaleza de los conceptos: los conceptos (signos naturales o términos concebidos) son intenciones existentes en el alma y significan de manera natural algo distinto por lo cual pueden 'suponer' o formar parte de un enunciado o sentencia.

3.1.4. Funciones de los conceptos:

a) Los conceptos, en tanto que signos mentales, poseen las mismas funciones que los términos.

b) La propiedad fundamental de los conceptos es la significativa. Significar es presentar una forma al entendimiento.

c) El concepto, en tanto que forma parte de una sentencia, le conviene la propiedad supositiva. La suposición es la propiedad por la cual los términos ocupan el lugar de los individuos (=supuestos) significados por ellos en la proposición. Ockham distingue tres tipos de suposición:

1. Suposición simple: se denomina simple cuando el término universal se refiere (supone por) a todos los individuos que pertenecen a una misma clase.
2. Suposición personal: se denomina personal cuando el término común se refiere a un determinado individuo.
3. Suposición material: en la suposición material el término se refiere a la

misma expresión gramatical prescindiendo de la naturaleza significada por él.

3.1.5. Teoría de la sentencia: para comprender plenamente la sentencia es preciso conocer sus partes: los términos categoremáticos y los sincategoremáticos.

a) Términos categoremáticos: tienen una significación determinada y fija.
b) Términos sincategoremáticos: tienen significado impreciso o no fijo.

3.1.6. Clases de conceptos o signos naturales:

a) La primera intención *(signum rei)*: la primera intención es signo de una cosa la cual no es tal signo (p. ej., el concepto 'hombre' que es predicable de todos los hombres).
b) La segunda intención *(signum signi)*: la segunda intención es signo de las intenciones primeras (p. ej., la piedra es un 'género').
c) Para los modernos las primeras intenciones constituyen el simbolismo propio del lenguaje-objeto y las segundas pertenecen al metalenguaje.

3.2. Teoría del conocimiento.

3.2.1. Punto de partida: parte de los presupuestos de la teoría general de los signos según la cual los conceptos se caracterizan por su función significativa (concepto = término concebido o signo natural).

3.2.2. Presupuestos lógicos:

a) Rechazo de la teoría tomista del conocimiento que se basa en la primacía de lo universal (=forma en tanto que expresión de las esencias o naturalezas) y en la consideración de que la materia es principio de individuación de las esencias.
b) Acepta la división del conocimiento establecida por D. Scoto en intuitivo y abstractivo.
c) Afirma que el entendimiento conoce directa e inmediatamente la realidad individual.

3.2.3. Modos de conocimiento:

a) Conocimiento intuitivo sensible: asimilación o captación de inmediato de las cualidades sensibles (formas materiales). No hay diferencia entre la teoría tomista y la de Ockham con respecto a este primer tipo de conocimiento.
b) Conocimiento intuitivo intelectual: conocimiento propio de lo singular o existencial. Para el tomismo el objeto propio del entendimiento es el universal, el conocimiento de lo singular se consigue mediante un complicado proceso abstractivo-reflexivo.
c) Conocimiento abstractivo:

1. El conocimiento abstractico supoe el intuitivo.
2. Consiste en prescindir (=hacer abstracción) de la existencia o no-existencia de lo singular.
3. Tiene por objeto la formación de conceptos universales.
4. En cuanto a su formación se limita a afirmar que el entendimiento actúa espontáneamente.

3.3. El problema de los universales.

3.3.1. Formulación del problema: afirmar la existencia del universal es una contradicción, puesto que todo lo que existe es singular y si el universal existiera sería también algo singular.

3.3.2. Rechaza la solución propuesta por el realismo exagerado (que postula la subsistencia en sí de las esencias universales) y el realismo moderado (que afirma la identidad formal de esencia entre distintos individuos).

3.3.3. El nominalismo ockhamista:

a) En sentido radical el nominalismo es la teoría que niega la existencia de conceptos universales, sólo existen los 'nombre universales'.
b) El nominalismo ockhamista no es radical, sino moderado: los conceptos universales, como signos 'supositivos', poseen cierto fundamento real consistente en la 'semejanza aptitudinal' de las cosas individuales.

3.3.4. Interpretación del concepto universal según Ockham:

a) Noción de universal: es un término que se predica de aquellas cosas que supone en la significación.
b) Interpretación extensiva del concepto universal: los individuos por los que supone el término universal quedan agrupados según semejanzas bajo conceptos (clase en lógica moderna) de forma natural (semántica natural).

3.4. *Teoría de la 'ciencia'.*

3.4.1. Postulados básicos:

a) Principio de economía: no debemos multiplicar innecesariamente los entes para explicar los hechos. En virtud de este principio rechaza la teoría de las 'species intelligibiles' tomista y la teoría de las formalidades escotista.
b) Primacía de lo singular sobre lo universal: todo lo real es individual y lo singular es objeto propio del conocimiento intelectual.
c) Límites del conocimiento: sólo podemos conocer, científica y racionalmente, los objetos de experiencia sensible y aquellas realidades cuya existencia se infiera necesariamente del conocimiento intuitivo.

3.4.2. Problemática del conocimiento científico:

a) Planteamiento del problema: si el entendimiento sólo capta lo singular y la ciencia es un conocimiento de lo universal, ¿cómo es posible la ciencia?
b) Solución ockhamista:

1. Los términos no solamente representan a la mente realidades individuales, sino que en la proposición o sentencia pueden suplir (teoría de la suposición) por algunos o por todos los individuos que pertencezcan a una misma clase.
2. Clases de conocimientos científicos: distingue entre ciencia de lo real (o de las primeras intenciones) y ciencia racional (que tiene por objeto las segundas intenciones, tal es el caso de la Lógica).

3.4.3. Consecuencias del empirismo ockhamista:

a) En Lógica: la ciencia lógica se convierte en un metalenguaje o juego de símbolos. Los símbolos lógicos no se refieren a objetos reales, sino a signos mentales por lo que carecen de significación ontológica.
b) En Metafísica:

1. Las nociones de sustancias, causa y fin no se pueden captar intuitivamente y, en consecuencia, quedan reducidas a meras abstracciones vacías o símbolos metalingüísticos.

2. No es posible la demostración de la existencia de Dios (ni por la vida de la causalidad ni del fin).
3. Tampoco podemos demostrar racionalmente la inmaterialidad y la espiritualidad del alma humana.
4. Rechaza el valor objetivo de las leyes físicas, su universalidad es meramente subjetiva.

c) En Moral: no admite la noción de bien o mal moral en sí. El bien no es una propiedad que se fundamente en la naturaleza de las cosas, sino que éstas reciben la bondad de la libre determinación divina.

DUNS SCOTO

TEXTO:

Univocidad del ente. Del concepto unívoco respecto de Dios y de la criatura

«Digo, en segundo lugar, que no sólo es concebido Dios en un concepto análogo al concepto de la criatura, es decir, tal que sea totalmente otro que el que se dice de la criatura, sino también en algún concepto unívoco a él y a la criatura. Y para que no se dispute sobre el nombre de univocación, digo que llamo concepto unívoco al que de tal modo es uno que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmando y negando lo mismo respecto de lo mismo; es suficiente también para ser medio silogístico, de modo que los extremos por él unidos de tal manera lo sean por un medio único que se concluya, sin falacia de equivocación, que se unen entre sí.

(...)

Se confirma también este cuarto argumento así: toda inquisición metafísica sobre Dios procede considerando la razón formal de algo, y quitando de aquella razón formal o concepto esencial la imperfección que tiene en las criaturas, y reservando aquella razón formal y atribuyéndole totalmente la perfección suma, y atribuyéndola así a Dios. Por ejemplo, sobre la razón formal de la sabiduría (o del entendimiento) o de la voluntad: se considera en sí y según ella misma; y fundándose en que esta razón o concepto esencial no incluye formalmente imperfección o limitación alguna, se remueven de la misma las imperfecciones que le son concomitantes en las criaturas, y reservada la misma razón o concepto esencial de sabiduría y de voluntad, se atribuyen a Dios perfectísimamente. Luego toda inquisición sobre Dios supone que el entendimiento tiene un mismo concepto, unívoco, recibido de las criaturas.» (DUNS SCOTO, *Comentario a las Sentencias*, dis. III, p. 1., c. 1-2.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de términos:* 'concepto análogo', 'concepto unívoco','contradicción', 'medio silogístico', 'extremos (silogísticos)', 'falacia de equivocación', 'razón formal', 'remoción', 'concomitancia', 'atribución'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'No sólo es concebido Dios en un concepto análogo al concepto de la criatura'.
3.2. 'Llamo concepto unívoco al que de tal modo es uno que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmando y negando lo mismo respecto de lo mismo'.
3.3. 'Llamo concepto unívoco al que de tal modo es uno que su unidad es suficiente para ser medio silogístico'.

3.4. 'Toda inquisición metafísica sobre Dios procede considerando la razón formal de algo'.
3.5. 'La razón formal de la sabiduría es lo que se considera en sí y según ella misma'.
3.6. 'La razón formal o concepto esencial no incluye formalmente imperfección'.
3.7. 'Luego toda inquisición sobre Dios supone que el entendimiento tiene un mismo concepto, unívoco, recibido de las criaturas'.

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Distingue entre término unívoco, equívoco y análogo.
4.2. ¿Por qué, según Scoto, mediante la vía de la analogía sería imposible el conocimiento de Dios?
4.3. ¿Acaso la univocidad trae consigo el panteísmo? ¿Cómo elude Scoto tal peligro?
4.4. ¿Cómo formula el principio de no contradicción?
4.5. ¿Por qué es necesario que el término medio del silogismo sea unívoco?
4.6. ¿Qué vía propone Scoto para el conocimiento de la naturaleza divina?
4.7. ¿Por qué concepto formal no incluye de por sí imperfección alguna?
4.8. ¿Cuál es la diferencia entre Dios y lo creado?
4.9. Explica la teoría del ente y relaciónala con la univocidad antes analizada.
4.10. ¿Cuál es la diferencia entre la teoría de Scoto y la de Ockham con relación a la teoría del conocimiento?

GUILLERMO DE OCKHAM

TEXTO 1:

Teoría del conocimiento

1. *Modos de conocimiento: la noticia intuitiva y la abstracta.*

«Digo, pues, que respecto de lo incomplejo puede darse una doble noticia, de las cuales una puede llamarse abstractiva y la otra intuitiva pero hay que saber que la noticia abstractiva puede tomarse en dos sentidos: o bien se dice de la que es de algo abstracto de muchos singulares, y así noticia abstractiva no es otra cosa que el conocimiento de algún universal abstraíble de muchas cosas. Y en otro sentido se toma la noticia abstractiva según que abstrae de la existencia y de la no existencia, y de las otras condiciones que sobrevienen contingentemente a la cosa o que de esta manera se predican de ella; no de modo que se conozca algo por la noticia intuitiva, que no sea conocido por la noticia abstractiva, sino que lo mismo totalmente y según razón totalmente idéntica se conoce por una y otra noticia. Pero se distinguen en cuanto que la noticia intuitiva de la cosa es un conocimiento tal en cuya virtud puede saberse si la cosa existe o no, de manera que, si la cosa existe inmediatamente el entendimiento juzga que existe, y conoce esto evidentemente, a no ser que sea impedido por la imperfección de aquella noticia. E igualmente, si tal noticia fuese perfecta, y fuese conservada por la potencia divina con respecto a la cosa no existente, en virtud de tal noticia incompleja conocería evidentemente que aquella cosa no existe.

De modo semejante: la noticia intuitiva es tal que cuando algunas cosas son conocidas, de las que una es inherente a la otra, o una dista localmente de otra, o de cualquier otro modo dice respectividad a otra inmediatamente en virtud de aquella noticia incompleja de tales cosas se sabe si la cosa es inherente o no es inherente si es distante o no es distante, y así respecto de las demás verdades contingentes, a no ser porque tal noticia sea remisa o de algún modo impedida. Así, por ejemplo, si Sócrates es en la verdad de la cosa blanco, aquel conocimiento de Sócrates y de la blancura, en virtud del cual puede evidentemente conocerse que Sócrates es blanco, es llamado

noticia intuitiva. Y universalmente, toda noticia incompleja del término o de los términos o de la cosa o cosas, en cuya virtud puede conocerse evidentemente una verdad contingente, sobre todo la que es en el presente, es noticia intuitiva.

Noticia abstractiva es aquella en cuya virtud no puede conocerse evidentemente sobre una cosa contingente si existe o no existe; y de esta manera la noticia abstractiva abstrae de la existencia y de la no existencia, porque tampoco por ella puede saberse con evidencia respecto de la cosa existente, que existe, y de la no existente que no existe, de manera opuesta a lo dicho en la noticia intuitiva.

De esta manera semejante: por la noticia abstractiva no puede conocerse evidentemente ninguna verdad contingente, sobre todo la de presente, como se evidencia de hecho, porque cuando son conocidos Sócrates y su blancura en ausencia de los mismos, no puede saberse en virtud de la noticia incompleja si Sócrates existe o no existe, si es blanco o no lo es, y así respecto de las demás verdades contingentes; y, sin embargo, es cierto que tales verdades pueden ser conocidas evidentemente, a saber, por la noticia intuitiva.» (*Comentario a las Sentencias*, pról. Z, 1-11.)

2. *Semejanzas entre la noticia abstractiva y la intuitiva.*

«De esto se siguen algunas conclusiones.

Primera: que la noticia abstractiva y la intuición no difieren en que la abstractiva pueda ser indiferente respecto de lo existente y de lo no existente, de lo presente y de lo no presente, mientras la intuitiva puede ser sólo respecto de lo existente y realmente presente, diferencia que ponen algunos siempre que tratan de esta materia.

En segundo lugar, no difieren en que la abstractiva no alcanza su objeto en sí mismo y según su perfecta razón, sino sólo en una semejanza disminuida, mientras que la intuitiva alcanza el objeto en sí bajo su perfecta razón, como dice cierto doctor en su Quodlibeto, en la q. 6.

En tercer lugar no difieren por sus razones formales motivos, a saber, en cuanto que el conocimiento intuitivo es causado por la cosa que en su propia existencia es, por sí misma, objetivamente motivo, mientras que el conocimiento abstractivo se da en lo que la cosa tiene ser cognoscible, ya sea a modo de causa que virtualmente contiene la cosa en cuanto cognoscible, ya sea un efecto, es decir, la especie o semejanza que contiene representativamente la cosa misma cuya semejanza es, como dice el mismo en su Quodlibeto, q. 13.

En cuarto lugar, tampoco difieren en que la noticia intuitiva tiene necesariamente aneja una relación real y actual al objeto mismo, mientras que la noticia abstractiva no la tiene necesariamente, aunque tenga una relación potencial, a saber, como de mensurable y dependiente, pero no una relación de unión, como dice el mismo en el mismo lugar.

En quinto lugar, no difiere la noticia intuitiva y la abstractiva en que en aquélla el objeto está presente en su propia existencia, mientras en la noticia abstractiva el objeto está presente en algo que representa perfectamente el mismo objeto bajo razón propia y esencial de cognoscible, como dice el mismo en el Quodlibeto, q. 14 y en el libro 4, distinción 10, q. 8.» (*Comentarios a las Sentencias*, pról., AA 1-27.)

3. *Diferencias entre noticia intuitiva y abstractiva.*

"Digo, pues, que la noticia intuitiva y la abstractiva difieren en sí mismas y no en razón de los objetos, ni por cualesquiera de sus causas, aunque naturalmente la noticia intuitiva no puede darse sin la existencia de las cosas, que es verdaderamente la causa eficiente mediata e inmediata de la noticia intuitiva, como se dirá en otro lugar. Pero la noticia abstractiva puede darse naturalmente aunque haya sido simplemente destruida la cosa misma..." (*Comentario a las Sentencias*, pról., GG 1-16.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema de la estructura básica de los textos.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'incomplejo', 'noticia', 'noticia abstractiva', 'noticia intuitiva', 'universal', 'conocimiento evidente', 'noticia perfecta', 'potencia divina', 'verdades contingentes', 'razones formales'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La noticia abstractiva se dice de la que es de algo abstracto de muchos singulares.'
3.2. 'Y en otro sentido se toma la noticia abstractiva según que abstrae de la existencia o de la no existencia, y de las otras condiciones que sobrevienen contingentemente a la cosa.'
3.3. 'Lo mismo totalmente y según razón totalmente idéntica se conoce por una y otra noticia.'
3.4. 'Toda noticia incompleja del término... o de la cosa, en cuya virtud puede conocerse evidentemente una verdad contingente, sobre todo la que es en el presente, es noticia intuitiva.'
3.5. 'Noticia abstractiva es aquella en cuya virtud no puede conocerse evidentemente sobre una cosa contingente si existe o no existe.'
3.6. 'El conocimiento intuitivo es causado por la cosa que en su propia existencia es por sí misma objetivamente motivo.'
3.7. 'El conocimiento abstractivo se da en lo que la cosa tiene ser cognoscible.'
3.8. 'La noticia abstractiva puede darse aunque haya sido simplemente destruida la cosa misma.'

4. *Comprensión de los textos.*

4.1. Explica las características de la teoría del conocimiento de Ockham, basándote en los textos.
4.2. Analiza las diferencias entre la abstracción tomista y la de Ockham.
4.3. ¿En qué difiere el conocimiento sensible del intelectual?
4.4. Explica el objeto de la intuición y el de la abstracción.
4.5. Cita y explica las condiciones que sobrevienen contingentemente a la cosa real.
4.6. ¿Por qué el conocimiento abstractivo es una noticia imperfecta?
4.7. ¿Acaso todo conocimiento abstractivo es universal? Razona la respuesta basándote en el texto.
4.8. ¿Cuál es la causa inmediata de la noticia intuitiva y la de la noticia abstractiva?
4.9. ¿Qué tipos de verdad aparecen en el texto? Explica los criterios de certeza de cada una de ellas.
4.10. ¿Acaso la noticia abstractiva tiene por objeto de conocimiento una realidad distinta del de la intuición?
4.11. ¿Cómo está presente el objeto de la intuición y el de la abstracción?
4.12. En el texto, Ockham menciona dos tipos de 'predicaciones', ¿cuáles son y en qué consiste cada una de ellas?

TEXTO 2:

El universal sólo existe en el alma y no fuera de ella

«Aunque sea evidente que el universal no es una sustancia que existe fuera del alma en los individuos, realmente distinta de ellos, creen algunos, sin embargo, que el universal existe, en cierto modo, fuera del alma en los individuos, no, ciertamente, distinguiéndose realmente de ellos, sino tan sólo formalmente; en verdad, no forman dos cosas, pero la una no es formalmente la otra. Pero esta opinión parece ser irracional, porque en las criaturas no puede existir distinción alguna fuera del alma, en la forma que sea, a no ser que existan dos cosas distintas. Por consiguiente, si entre una naturaleza y una diferencia se da alguna clase de distinción, es necesario que sean dos cosas realmente distintas. Lo prueba así por un

silogismo: tal naturaleza no se distingue formalmente de aquella naturaleza; esta diferencia individual es distinta formalmente de esta naturaleza, luego esta diferencia individual no es esta naturaleza. Asimismo, una misma cosa no es común y propia; pero según ellos la diferencia individual es propia y el universal es común. Luego, ningún universal es una misma cosa con la diferencia individual. Asimismo, a una misma cosa no pueden convenir cosas opuestas. Lo común y lo propio son cosas opuestas, luego, la misma cosa no es común y propia, lo que se seguiría, no obstante, de ser la diferencia individual y la naturaleza común una misma cosa. Asimismo, si la naturaleza común se identifica realmente con toda diferencia individual, en dicho caso habría realmente tantas naturalezas comunes como diferencias individuales, y consecuentemente ninguna sería común, sino propia de cada diferencia con la que se halla realmente identificada. Asimismo, toda cosa se distingue por sí misma y no por otra, de todo aquello de lo que se distingue. Pero una es la humanidad de Sócrates, y otra la de Platón, por consiguiente, se distinguen por sí mismas, no por medio de diferencias añadidas. Asimismo, según Aristóteles, todo lo que se se diferencia por medio de la especie, se distingue numéricamente. Ahora bien, la naturaleza del hombre y la del asno, se diferencian específicamente por sí mismo, y, en consecuencia, por sí mismas, cualquiera de ellas es una numéricamente. Asimismo, lo que por ningún poder puede competir a muchos, por ningún poder es predicable de muchos, pero una tal naturaleza, si es realmente idéntica con la diferencia individual, por ninguna potencia puede convenir a otro individuo. Luego por ninguna potencia puede ser predicable de muchos, y, por consiguiente, por ninguna potencia puede ser universal.

Asimismo, tomo esa diferencia individual y esa naturaleza a la que contrae; y pregunto: o entre ellas existe una distinción mayor que la que existe entre dos individuos, o menor. No es mayor, porque no difieren realmente. Tampoco es menor, porque entonces serían de la misma razón como los individuos son de la misma razón, y, por consiguiente, si uno es de sí uno numéricamente, también el otro sería uno numéricamente. Asimismo, pregunto: si la naturaleza es la diferencia individual o no. Si lo es, argumento silogísticamente así: esta diferencia no es distinta formalmente de la diferencia individual; luego la naturaleza no es distinta formalmente de la diferencia individual. Asimismo, esta diferencia es propia y no común, y esta diferencia individual es la naturaleza; luego la naturaleza es propia y no común. Si se dice que esta diferencia no es la naturaleza, se consigue lo propuesto, pues se sigue que la diferencia individual no es realmente la naturaleza, porque del opuesto del consiguiente se sigue lo opuesto del antecedente arguyendo así: la diferencia individual es realmente la naturaleza; luego la difecencia individual es la naturaleza. La consecuencia es evidente porque de un determinable tomado con una determinación que no le separa ni le disminuye se sigue una buena consecuencia para el determinable tomado en sí mismo. Ahora bien, él realmente no es una determinación que separe o disminuya; por consiguiente, existe una buena consecuencia diciendo: la diferencia individual es realmente la naturaleza; luego la diferencia individual es la naturaleza.

Por lo que hay que afirmar que en las criaturas no existe una tal distinción formal, sino que todas las cosas que en las criaturas son distintas, son también cosas distintas, si cada una de ellas es una verdadera cosa. Por consiguiente, así como en las escrituras nunca deben negarse estos modos de argumentación: Esto es A, esto es B; luego B es A, tampoco debe negarse nunca estos otros: esto no es A, esto es B; luego B no es A. Porque siempre que cosas contradictorias se verifican de algunas cosas, dichas cosas son distintas, a no ser que alguna determinación o algún sincategorema sea la causa de una total verificación, lo que en este caso no debe suponerse. Y, por tanto, debemos afirmar con los filósofos que en la sustancia particular nada existe enteramente sustancial, a no ser la forma particular o la materia particular o algo compuesto de ambos, y por esto no se puede fingir que en Sócrates existe la humanidad y la naturaleza humana distinta en alguna manera de Sócrates, a lo que se añade un diferencia individual que contrae dicha naturaleza, sino que todo lo sustancial que sea imaginable que exista en Sócrates, o es la materia particular o la forma particular, o lo compuesto por ambas, y por lo tanto toda esencia y quiddidad y todo lo que es sustancial, si existe realmente fuera del alma, o es materia simple y absolutamente o es forma, o lo compuesto de ambos, o una sustancia inmaterial separada, según la doctrina de los peripatéticos.» (*Summa totius logicae*, I, cap XVI.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema de la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'universal', 'sustancia', 'distinción real', 'individuo', 'distinción formal', 'diferencia individual', 'ser predicable', 'potencia',

'antecedente', 'consiguiente', 'especie', 'naturaleza', 'contradictorio', 'materia particular', 'forma particular', 'sustancia particular', 'sustancia inmaterial'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'En las criaturas no puede existir distinción alguna fuera del alma, en la forma que sea, a no ser que existan dos cosas distintas.'
3.2. 'Ningún universal es una misma cosa con la diferencia individual.'
3.3. 'A una misma cosa no pueden convenir cosas opuestas.'
3.4. 'Todo lo que se diferencia por medio de la especie, se distingue numéricamente.'
3.5. 'Del opuesto del consiguiente se sigue lo opuesto del antecedente.'
3.6. 'En las criaturas no existe una tal distinción formal, sino que todas las cosas que en las criaturas son distintas, son también cosas distintas.'
3.7. 'Por lo tanto, toda esencia o quiddidad y todo lo que es sustancial, si existe realmente fuera del alma, o es materia simple y absolutamente o es forma, o lo compuesto de ambos.

4. *Análisis formal del texto.*

4.1. Cita las pruebas que aduce Ockham en favor de la distinción real como único criterio de diferenciación entre naturalezas distintas.
4.2. ¿Cuáles son los argumentos que fundamentan la distinción real en la diferenciación individual?
4.3. ¿Cuáles son las pruebas en favor de la identificación entre la diferenciación individual y la naturaleza?
4.4. ¿Cuáles son la demostración en contra de la distinción formal a parte rei en las criaturas?

5. *Comprensión del texto.*

5.1. Explica la teoría de la distinción real en Ockham como reacción a la concepción escotista sobre las formalidades.
5.2. ¿En qué consiste la distinción formal, la real y la formal a parte rei?
5.3. ¿Por qué, según Ockham, el universal no existe fuera de la mente? Explica su concepción en torno a la naturaleza de los universales.
5.4. ¿Cuál es el criterio empleado por Ockham en su teoría de la distinción real en las criaturas?
5.5. ¿Acaso es posible en Ockham la existencia real de una naturaleza común predicable de muchos?
5.6. ¿Cuál es la condición de la individualidad de lo real?
5.7. ¿Por qué la naturaleza se identifica con la diferencia individual?
5.8. ¿Qué entiende Ockham por naturaleza particular?
5.9. ¿Cabe hablar de una materia común y forma común en los seres creados?
5.10. ¿Por qué en Ockham la admisión del universal subsistente es una contradicción?

TEXTO 3:

El nominalismo, solución al problema de los universales

1. ***Las primeras y segundas intenciones.***

«Mas se ha de saber, en primer lugar, que se llama 'intención del alma' algo que en el alma es capaz de significar otra cosa... Mas, ¿qué es en el alma eso que es tal signo? Hay que confesar que sobre este punto existen diversas opiniones. Unos dicen que no es sino algo fingido por el alma; otros, que es una cualidad existente subjetivamente en el alma y distinta del acto del conocimiento; otros, a su vez, que es el acto del conocimiento... Más adelante analizaremos estas opiniones. De momento baste decir que la intención es algo existente en el alma, que es un signo que significa de manera natural algo (Distinto) por lo cual puede suponer, o que puede ser una parte de una sentencia mental.

Tal signo es doble. El uno es signo de una cosa la cual no es tal signo... y se llama 'primera intención', p. e., la intención del alma que es predicable de todos los hombres, lo mismo que la intención predicable de todas las blancuras y negruras, etc. Porque, así como de todos los hombres se predica una (primera) intención común a todos los hombres cuando se dice: 'este hombre es un hombre', 'aquel hombre es un hombre', y así de cada uno en particular, del mismo modo se predica de aquellas intenciones que significan y representan cosas, una intención común a ellas, cuando se dice: '...piedra es un género', 'animal es un género', 'color es un género', etc.» (*Summa totius logicae*, I, cap. XII.)

2. *Estudio del universal.*

2.1. El universal, en cuanto es algo que existe en la mente, es singular; pero, por su significación, en cuanto signo de muchos, es universal.

«No siendo suficiente al lógico el conocimiento de los términos en general, sino necesitando conocerlos en particular, después de tratar de las divisiones particulares de los mismos, hay que tratar seguidamente de determinadas cosas contenidas en alguna de aquellas divisiones. Primeramente, pues, se trata de los términos de intención segunda, y en segundo lugar de los términos de intención primera.

Se ha dicho antes que los términos de intención segunda son: el universal, el género, la especie, y así los demás y, por consiguiente, hay que tratar ahora de los cinco universales admitidos. Primeramente, sin embargo, hay que hablar de este término común que es el 'universal', que se predica de todo universal, también de su opuesto, el singular. Hay que tener presente que 'singular' se puede tomar de dos maneras: en el primer modo significa lo que es uno y no muchas cosas. Y de esta manera los que afirman que el universal es cierta cualidad de la mente que es predicable de muchos, no en orden a sí, sino en orden a esos muchos, tienen que decir que el universal es verdadera y realmente algo singular, porque así como toda palabra o voz, por común que sea por institución (humana), es verdadera y realmente singular y numéricamente una porque es una y no muchas, también todo universal es singular. Tomando el singular de este primer modo, no tiene ser natural de signo de muchos. Y así ningún universal es singular, porque todo universal es naturalmente signo de muchos y naturalmente se predica de muchos. Por donde llamando universal a lo que es numéricamente uno, que es el sentido que dan muchos al universal, afirmo que no hay nada universal, a no ser quizás abusando del vocablo, diciendo que pueblo no es uno numéricamente y es universal; pero esto es una puerilidad.

Por consiguiente, hay que dedir que todo universal es algo singular, y, por tanto, no es universal sino por su significación en cuanto signo de muchos. Y esto es lo que dice Avicena (*Metafísica*, 5): una forma en el entendimiento es referida a muchos, y en este aspecto es universal, porque es una intención que existe en el entendimiento, cuya operación es invariable cualquiera que sea la cosa. Y sigue: esta forma, aunque comparada con los individuos es universal, sin embargo, comparada con el alma singular en la que se imprime, es individual, pues es una de las formas que existen en el entendimiento. Quiere decir que el universal es una intención singular de la misma alma, apto para ser dicho de muchos, no respecto de sí sino respecto de las cosas, de manera que se llama universal porque es naturalmente predicable de muchos, no en cuanto a u sí mismo, sino con respecto a otras cosas, mientras que se llama singular en cuanto es una forma que existe realmente en el entendimiento; y así el singular se predica de lo universal tomado en el primer modo, pero no tomado en el segundo modo; así como decimos que el sol es causa universal, no obstante que es una cosa particular y singular, pues el sol se dice causa universal porque es causa de muchas cosas, es decir, de todas las cosas inferiores, generables y corruptibles, y es llamado causa particular en cuanto es una causa y no muchas. Así también la intención del alma se dice que es universal en cuanto es un signo apto para ser predicado de muchas cosas, y se dice que es singular en cuanto es una cosa y no muchas.» (*Summa totius logicae*, I, cap. XIV.)

2.2. El universal como signo natural y como signo convencional.

«Pero hay que saber que el universal es doble: existe cierto universal natural predicable de muchos a manera como el humo naturalmente es signo del fuego, el gemido del enfermo lo es del dolor, y la risa lo es de la alegría interior; y tal universal no es sino una intención del alma, de manera que ninguna sustancia existente fuera del alma, ni cualquier accidente fuera del alma es universal en tal forma. Existe otro universal por voluntaria institución, y así la voz proferida, que es verdaderamente una cualidad numéricamente una, es universal, porque es signo instituido voluntariamente para significar muchas cosas. Por donde, así como la voz es llamada común, así puede decirse que es universal; pero esto no lo tiene por su propia naturaleza, sino tan sólo por voluntad de los que lo han determinado.» (*Summa totius logicae*, I, cap. XIV.)

COMENTARIO:

1. *Realizar un esquema de los elementos básicos que aparecen en los textos.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'intención del alma', 'significar', 'signo', 'suposición', 'sentencia mental', 'primera intención', 'segunda intención', 'intención común', 'universal', 'género', 'especie', 'término', 'singular', 'individuo', 'signo natural', 'signo arbitrario'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Se llama intención del alma algo que en el alma es capaz de significar otra cosa.'
3.2. 'Se llama primera intención el signo de una cosa la cual no es tal signo.'
3.3. 'El singular, en el primer modo, significa lo que es uno y no muchas cosas.'
3.4. 'Se llama universal porque es naturalmente predicable de muchos, no en cuanto a sí mismo, sino con respecto a otras cosas.'
3.5. 'Existe cierto universal natural predicable de muchos a manera como el humo naturalmente es signo del fuego.'
3.6. 'Ninguna sustancia existente fuera del alma es universal en tal forma.'
3.7. 'La voz proferida, que es verdaderamente una cualidad numéricamente una, es universal, porque es signo instituido voluntariamente para significar muchas cosas.'
3.8. 'Todo universal es singular.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Distingue la diferencia entre concepto y palabra (voz).
4.2. ¿En qué consiste el nominalismo de Ockham, acaso se trata de un conceptualismo o de un terminismo?
4.3. ¿En qué difiere la primera intención de la segunda intención?
4.4. ¿En qué sentido podríamos afirmar que las segundas intenciones son meros signos metalingüísticos?
4.5. ¿El concepto universal según la teoría de Ockham es similar al símbolo predicativo o, por el contrario, al símbolo de clase utilizando la terminología de la lógica moderna?
4.6. Siendo los conceptos símbolos naturales, ¿cuál es el fundamento de su interpretación (semántica)?
4.7. ¿Acaso no es una contradicción afirmar que todo universal es singular?
4.8. Dada la identidad entre concepto universal y término universal, explica las dos funciones básicas del universal interpretado como término.
4.9. ¿Cuál es la diferencia entre signo natural y signo convencional?
4.10. ¿Los signos utilizados en los lenguajes formales son naturales o artificiales? Justifica la respuesta.

6

EL RENACIMIENTO

«Nacimiento de Venus.»
BOTTICELLI.

TEMA 6

El Renacimiento

I. APROXIMACION CIENTIFICO-FILOSOFICA AL RENACIMIENTO

1. *Intento de definición del Renacimiento*

1.1. Denominación cómoda para una de las etapas de la historia de Occidente menos concretas: No hay ni una cronología ni unas características definidas. Originado en Italia, por muchos y variados factores, siendo uno de ellos la primera fuga de cerebros que, tras la caída de Constantinopla (1453) pasan a residir en Italia.

1.2. *Renacimiento* sería, pues, el término que abarcaría un amplio espectro:

a) Paso de la Alta Edad Media, el otoño, a la Edad Moderna.
b) El intento de recuperación de las formas —más que los contenidos— de la cultura grecorromana.
c) Aparición de un nuevo estilo de vivir, más paganizante y libre.
d) Fuerte inquietud científica y artística, fruto, en parte, de una mayor observación de la Naturaleza.
e) Crisis de los valores morales y de la Teología y exigencia de una nueva lectura de la Biblia.
f) Rebeldía contra la autoridad establecida, sobre todo contra la religiosa; y auge de la autoridad de la ciencia.
g) Cambios sociales y políticos importantes: Del feudalismo a la burguesía.

Cada ideología insiste en la interpretación que cree más próxima. Buen ejemplo es la de los ilustrados «antirreligiosa y antiescolástica».

1.3. *Los resultados:*

a) Avance importante de las ciencias técnicas y excelente proliferación de inventos.
b) Aparición de un arte osado, en algunos aspectos, insuperable.
c) «Galaxia Gutenberg»: La palabra se hace escrita y el libro pasa de la custodia de los monjes a ser tesoro del pueblo (1450).
d) Reforma seria y profunda de la religión y sociedad: economía, política.
e) Concepción del Estado como Arte y Ciencia.

f) El Humanismo como compromiso.

1.4. *Renacimiento y Filosofía*

Si bien es verdad que en algunas disciplinas se alcanzaron cotas interesantes, en el campo filosófico, los resultados han sido menores.

Cuatro son los temas que nos interesan:

a) El Humanismo.
b) Las polémicas religiosas.
c) La Filosofía política.
d) La Ciencia, que sería imposible comprender sin sus connotaciones filosóficas.

II. HUMANISMO

1. *Explicación del término:*

1.1. Expresión semántica amplia: Aparece primero el término de *Humanista*, aplicado al que enseñaba *Humanidades*. A partir de 1808, Niethamer acuña el término de *Humanismus* para insistir en el valor educativo de la Antigüedad frente a las pretensiones técnico-científicas de las escuelas de la época.

1.2. Con ello, se engloba a los escritores, principalmente del siglo XVI, que basan sus estudios en los clásicos grecorromanos: Partiendo de la enseñanza de las Humanidades, cultivando las facultades del hombre, pretenden acercarle a un arquetipo que creían haberse realizado en la Antigüedad.

1.3. Denominación que irá apareciendo en la historia con diversos matices: Humanismo existencialista (Sartre); humanismo materialista-marxista; humanismo integral (Maritain), liberal, científico, humanismo de la tensión (Proudhon), etc.

2. *Características:*

2.1. Dominante común de todos los humanistas del Renacimiento es el enfrentamiento con las formas de poder, sobre todo, el religioso. Se trata de un intelectual comprometido que participa activamente en las luchas de la época, que denuncia situaciones socio-económico-políticas injustas y que presenta modelos ejemplares o utópicos —suya es la palabra— individuales o sociales: El cortesano, el caballero, la utopía: Prototipos de hombre o sociedad según cánones de la naturaleza. La perfección como meta.

2.2. Ello nos obliga al estudio de un discurso doble:

a) Por una parte, *el discurso oficial*, el permitido, que continúa perpetuando las estructuras existentes; —y por otra, *el prohibido, el perseguido*.

b) Es impresionante la lectura biográfica de este intelectual, que tiene a sus espaldas «veintisiete años de cárcel si se llama Campanella», «reclusión y juicios condenatorios: Galileo»; «destierro: Luis Vives»; «muerte político-religiosa: Tomás Moro»; «quemado en la hoguera: Giordano Bruno», etc. Sin estos escritores malditos, el Renacimiento no hubiera existido.

c) Intimamente ligada a este proceso, aparece la crisis de la Iglesia, preparada por cismas que encubrían pretensiones de reforma socio-económica y con un importante sustrato *nacionalista*, que quiere sacudirse el *centralismo romano*.

d) Lucha iniciada, a veces, con simples intenciones reformistas, y que irá engrosándose con una problemática cada vez mayor e irreconciliable. Durante mucho tiempo el campo de batalla no está definido y los planteamientos son comunes entre reformistas y contrarreformistas: «Erasmo puso el huevo y Lutero lo incubó», dirá un aforismo de la época.

e) Importancia capital en esta lucha puede ser la aparición de la imprenta que traslada la Biblia —el gran libro— a las manos del pueblo, exigiendo la autoridad de interpretación individual: Una vez desmitificada dicha autoridad, —la divina—, la otra, —la humana—, seguirá el mismo camino.

2.3. Principales humanistas.

Muchos son y en casi todas las disciplinas. Por su papel destacamos:

2.3.1. *Erasmo de Rotterdam:* (1467-1536). Personalidad clave. De gran prestigio en toda Europa, respetado por el Poder, admirado por Carlos V. Líder indiscutible de la corriente progresista, propulsor de un intento de reforma de la Iglesia, por la vía del diálogo, y siempre desde su interior, empezando por la reforma de las estructuras y de los eclesiásticos en franca decadencia.

— Exige corrección en la interpretación de la Biblia, mayor erudición, superación de la *Vulgata* por un texto más crítico, vuelta a las fuentes originales en contra de «tantas autoridades».

— Buen escritor humanista, ingenioso y con buen humor. Su máxima obra es *El elogio de la locura*, denuncia social, en la que «La locura» (el dirá «stultitia») hablando en primera persona, va recorriendo las edades del hombre y, después, los oficios para ir señalando las incongruencias, los planteamientos ilógicos, casi cómicos, del comportamiento humano.

— El libro lo concibe en un viaje de Italia a Inglaterra y lo escribe en la casa de Sir Thomas Moro, al que se lo dedica «por que además 'moros', en griego, es la 'stultitia' latina».

2.3.2. *Thomas Moro* (1478-35). Lord Canciller de Enrique VIII. Decapitado por orden real, por negarse a reconocerle como «cabeza suprema de la Iglesia».

— Coincidente en muchos aspectos con Erasmo, ambos eruditos, versados en la Biblia y Antigüedad, exigentes y críticos, humanistas nórdicos.

— Su obra: *La utopía.*

— Es verdad que ninguno de los dos merece el título de «filósofo», pero son necesarios para entender el contexto sociocultural.

2.4. *Las utopías*, como evasión renacentista

a) Nota marginal y simpática del Renacimiento es la dosis de imaginación que vierten en sus obras, anticipándose a inventos (Leonardo, Bacon...) ideas y sistemas que después la historia confirmará.

b) La utopía es esa dosis de imaginación.

c) Parten de la *utopía ejemplar* que Platón describe en el más largo de sus *Diálogos* que él llama «La República», consecuencia, quizás, de la frustración tras la muerte de su maestro Sócrates, de la complicada situación de la democracia ateniense, y, quizás también, de su azarosa biografía: «la República, como un estado ideal, basado en la justicia».

d) Fruto de la época, hay que reseñar la *utopía popular:* tras los años del Medievo, oscuros, duros para las clases populares, sin perspectivas materiales cercanas, se crearán los grandes mitos: lugares imaginarios de placer, sin dolor: «La cocagne, cucaña», «Jauja», «País de los gandules»... El mismo Brueghel, el viejo, a inicios del XVI, pintará «casas de manteca con tejados de pastel», y no es menos sugestivo todo el mundo sugerido en el *Jardín de las delicias*, del Bosco.
El nuevo mundo, descubierto en 1492, llena a Europa de descripciones paradisíacas: oro, frutas exóticas, paraísos, leyendas... frente a la sociedad europea, atormentada, en guerra real —y nunca la palabra tiene sentido más concreto: reyes, que no naciones, luchando entre sí—. «El Dorado» es la ilusión a buscar en el nuevo continente.

2.5. Escritores utópicos:

a) *Tomás Moro*, inventor de la palabra «utopía» (lugar no existente, sin localización topográfica), asiste al cambio de la economía inglesa: Los feudales que arrancan las pequeñas propiedades de sus súbditos para crear latifundios, mal rentabilizados, para cercarlos y dejarlos para sus ganados. Inglaterra se convierte en un país de mercaderes y empresas privadas: Como personaje político y rico debía favorecerlo; como cristiano, añora la fraternidad de las catacumbas; como humanista conoce el mundo platónico.

Argumento de «Utopía»: Rafael Hyttloday, compañero de Américo Vespucio, describe la isla que descubre casualmente; el relato ficticio se inicia con la denuncia de la avaricia y crueldad social inglesa.

La isla tiene 30 km de largo por 3 de ancho, cincuenta y tres pequeñas poblaciones, más la capital. Todos los ciudadanos poseen su casa propia —con jardín...—, no existe la propiedad privada, practican una economía autóctona floreciente, despreciando el lujo, oro y dinero.

Sus habitantes, practican un epicureísmo moderado, trabajan seis horas, dedican diez al ocio y formación cultural —realización del «homo ludens»— practican un comunismo tímido: comida, vestidos, granjas comunes. Su religión es pluralista; sexualidad libre, pero con cierto control en sus relaciones prematrimoniales; aconsejan la eutanasia. Son liberales.

Utopía es una república donde «reina la justicia y el bienestar», pero, Moro acabará confesando: «Ante esta república debemos conformarnos con soñar porque es inútil toda esperanza».

b) *Francis Bacon:* o la *utopía científica*, «*Nueva Atlántida*». Si Moro copia el mundo comunista platónico, Bacon ampliará la República gobernada por intelectuales (Filósofos).

La nueva Atlántida, es una obra inconclusa, de unas cien páginas. Su albacea anotó: —Su Señoría pensaba, con la presente fabula, componer un cuerpo de leyes o el modelo de una república bien gobernada; mas, preveniendo que el trabajo sería extenso, renunció a él, llevado de su deseo de dedicarse a la Historia Natural, que le atraía mucho más»...

Preocupado más por el poder que por la justicia social, montará una sociedad basada en textos fríos, precisos, jurídicos:

En una isla, Bensalem, isla más allá de América, con clases sociales, y monarquía, ayudada por una clase todopoderosa de intelectuales, habitantes de la «Casa de Absalón», donde la élite del país, —los mandarines de antaño— gobiernan sin contar con el pueblo. Su preocupación es la ciencia:

«Imitamos los vuelos de los pájaros, puesto que hemos logrado volar; tenemos barcos y navíos que navegan bajo el agua; poseemos extraños relojes y conocemos algunos de los misteriosos secretos del movimiento continuo y somos capaces de imitar los movimientos de los seres vivos gracias a las reproducciones de hombres, fieras, pájaros, peces y serpientes.»

c) *Tomás Campanella*, o el comunismo total: *La Ciudad del sol.*

Dominico italiano, preso veintisiete años por la Inquisición. En una de sus estancias en las prisiones inquisitoriales escribe *Civitas solis*, en dos partes.

En la primera, un almirante genovés explica su visita a la Ciudad de Sol, o Taprobana; en la segunda discute, punto por punto, la organización ciudadana. Taprobana, la sitúa en Ceilán, rodeada de anillos de murallas, con los templos del Gobierno. Su jerarca mayor, es el metafísico HOh, rodeado de sus ministros Pon, Sin y Mor (poder, sabiduría y amor). Sus ciudadanos practican un comunismo total: «Son comunes las cosas, los dormitorios, los lechos y todas las demás cosas necesarías». Los cargos y servicios son obligaciones comunes y rotativas. Se da mucha importancia a la formación cultural: discusión, lectura y ejercicios físicos y mentales.

«La propiedad, en cualquiera de sus formas, nace y se fomenta porque cada uno posee, a título exclusivo casa, hijos y mujer; de aquí surge el amor propio, pues cada uno aspira a enriquecer a sus hijos, encumbrándolos a los más altos puestos y convertirlos en herederos de numerosos bienes.»

III. LAS ESCUELAS FILOSOFICAS DEL RENACIMIENTO

1. *El hombre del Renacimiento tiene un interés marginal por la filosofía.*

Son la transición de la Escolástica a la Modernidad cartesiana. No en vano, renacentistas y Descartes, arrancan de la afirmación del «yo», de la individualidad. Ellos han afirmado la autonomía del pensamiento.

Su papel no es el de crear, sino simplemente el de ser seguidores de la antigüedad: Escuelas éticas, aristotélicos y platónicos-neoplatónicos.

2. *Escuelas éticas:*

Coinciden en su acerba crítica a la Escolástica, que valoran como «vacías abstracciones, metafísicas y lógicas».

La Lógica aristotélica: «esquema abstracto, artificial y abstracto que no sirve para expresar ni conducir a un conocimiento concreto y verdadero».

2.1. Destaca *Laurentius Valla* (1407-57) que desprecia la Lógica aristotélica como «sofistería», en la que sus términos «no expresan las cosas reales, sino que son construcciones artificiales. Es necesaria una reforma del lenguaje y la Lógica debe ser subordinada a la retórica».

«La retórica —con esa expresión denota la captación de la realidad— trata de los temas con mayor claridad y profundizan mejor que los confusos y anémicos dialécticos.»

Pregonarán «una vuelta a los estoicos y epicúreos, aunque confesando que la felicidad no está en esta vida».

2.2. Su seguidor, el valenciano universal, *Luis Vives* (1492-1540) insistirá en la «oposición a toda adhesión servil a aceptar ideas científicas, médicas o matemáticas aristotélicas» y «que el progreso de la ciencia depende de la observación directa de los fenómenos».

Buen pedagogo —como tal hay que estudiarle— y psicólogo, se anticipa a reconocer el valor de la observación en la Psicología.

3. *Polémica entre aristotélicos y platónicos.*

3.1. La filosofía escolástica ha recibido duras críticas al final de la Edad Media. Los nuevos modelos científicos son frenados por la Física aristotélica —que es la oficial, enseñada en las Universidades— pero ven en el Platonismo mayores posibilidades para su explicación de la naturaleza.

El campo de batalla será la Astronomía, que empujada por la Cosmología, buscará una explicación del mundo más abierta, universal, no geocéntrica, sino más cósmica y menos antropocéntrica.

3.2. Aristotélicos:

a) Se mueven entre dos lecturas:

1. Lectura averroísta, que admite un entendimiento universal, del que participarían todos los hombres y niegan la «inmortalidad individual» pero aceptando la universal o general a toda la humanidad. Son condenados en el Concilio de Letrán.
2. Lectura alejandrina, opuesta a la anterior, más ortodoxa.

b) Sin embargo, Aristóteles empieza a perder importancia, criticándosele duramente su Lógica y su Física, como vamos anotando.

3.3. Platónicos y neoplatónicos:

a) Gran resurgir, creándose incluso Escuelas platónicas; importante la de Florencia, fundada por Cosme de Medici.

b) Su incidencia es muy fuerte en las cuestiones religiosas, en la Cosmología y en las Utopías.

3.3.1. *Nicolás Chryffs*, llamado de Cusa (1401-64).

Filósofo de transición. Experto conciliar, cardenal diplomático. Predicador de una cruzada contra los turcos. Asiste a intentos de cisma. Obsesionado por la *unidad*, como síntesis armoniosa de las diferencias (*coincidentia oppositorum*).

a) *Teoría del Conocimiento:* A partir de *los sentidos* que simplemente *afirman* actúa *la razón* que es *afirmación y negación* o diversidad, acabando el *entendimiento*, que es el gran saber, *o intuición* de la unidad superior: Dios.

b) *La verdad*, sin embargo, permanece oculta en Dios, creándose así «la imposibilidad de llegar al Infinito», surgiendo así «la Docta ignorantia», por la que el conocer es siempre *un saber aproximativo.*

c) La *idea de Dios*, deudora del Platonismo, la describe como «Dios, centro y circunferencia del Universo: Omnia explicans, et omnia complicans, in hoc quia ipse in onmibus». El mundo como una esplendorosa teofanía, un Dios transcendente e inmanente, que sigue siendo el gran misterio: «El es su propia definición y define todo lo demás.»

d) El mundo lo describirá como algo armonioso, con un universo único

jerarquizado, a partir de la materia hasta los espíritus puros, con la afirmación de la existencia del «anima mundi».

e) *Conclusión:* Acepta un Dios infinito y un mundo y un hombre finitos. Pero, este Dios que es creador también es Redentor y la Redención es «la unión de lo finito con lo infinito».

Acusado de Panteísmo, se excusará que quizás pueda parecerlo su lenguaje, pero nunca lo ha sido en su intención que tiene mayores afinidades con la mística.

3.3. *Giordano Bruno:* Nace en la aldea de Noa, en 1548.

Dominico, más tarde secularizado, censurado, amante de la vida, viajero errante por toda Europa y que comete la temeridad de regresar a Italia, donde la Inquisición de Venecia lo encarcela y lo entrega a la de Roma en 1592, la cual lo envía a la hoguera por «obstinación» el día 17 de febrero de 1600.

Bruno prosigue la obra de Telesio con influencias del Cusano, aunque pronto se separa del neoplatonismo. Agudiza la crisis de los aristotélicos y de la Teología. Con él se llegará a superar el dualismo entre natura y divinidad. Pretenderá derribar la vieja Cosmología, que, de la mano de la Astronomía, son las disciplinas más rebeldes de la época.

Su teoría es más bien un copernicanismo filosófico, aunque prescinde de pruebas científicas. Su gesto es una elección moral sostenida con «heroico furor».

Pensamiento filosófico:

La facultad primaria y principal del alma es el *intelecto universal*, que es el agente eficiente, físico y la forma universal del mundo: «El cuero, como cuero, no está animado por si mismo en sentido ordinario, pues está unido al alma del mundo e informado por ésta».

Su actitud crítica le lleva a querer explicar el universo como algo «infinito», poblado por otros infinitos mundos como el nuestro. Un Universo que no tiene márgenes, límites o superficies. Ni centro porque cualquier punto lo es. Ni la tierra ni el hombre. Ni periferia. Todo es centro y periferia».

La sustancia es una y las cosas individuales no son más que particularizaciones de la sustancia divina.

La creación, pues, la concibe como emanación, llegando a identificar totalmente el mundo con Dios: «Un Dios inmanente y trascendente».

Aunque su pensamiento es algo complicado, para los Tribunales de la Inquisición, el Panteísmo era muy claro.

GIORDANO BRUNO

TEXTO:

De la causa, del principio y del uno. Diálogo quinto

«TEOFILO. Por tanto, el universo es uno, infinito, inmóvil. Digo que es una la posibilidad absoluta, uno el acto, una la forma o el ánima, una la materia o cuerpo, una la cosa, uno el ente, uno lo máximo y lo óptimo; el cual no debe poder comprenderse; sin embargo, es indefinido e interminable, y, por tanto, infinito e interminado, y, por consiguiente, inmóvil. No se mueve locamente, porque no tiene nada fuera de sí, a donde se traslade, puesto que él es el todo. No se engendra, porque no hay otro ser que pueda desearlo, puesto que tiene él todo el ser. No se corrompe, porque no hay otra cosa en la que se cambie, puesto que él es toda cosa. No puede disminuir o crecer, puesto que es infinito; a lo cual no se le puede añadir, y es de lo que no se puede quitar, porque lo infinito no tiene partes proporcionales. No es

alterable en otra disposición, porque no hay exterior por el que padezca, o por el que reciba alguna afección. Además de que por comprender toda contrariedad en su ser en unidad y conveniencia y no poder tener ninguna inclinación hacia otro ser nuevo, o a otro modo de ser no puede ser sujeto de mutaciones en niguna cualidad, ni puede existir contrario o diverso que lo altere, porque en él todo está concorde. No es materia, porque no está conformado ni es conformable; no está terminado, ni es terminable. No es forma, porque no conforma ni figura a otro, puesto que lo es todo, y máximo, y uno y universo. Y si en el infinito no se halla diferencia, como entre el todo y la parte, y como entre uno y otro, el infinito es, ciertamente, uno. Bajo la comprensión del infinito no hay parte mayor y parte menor, porque a la proporción del infinito no llega más una parte cuanto se quiere de grande, que otra cuanto se quiere de pequeña; y, con todo, en la infinita duración no difieren la hora del día, el día del año, el año del siglo, el siglo del momento, porque no son más los momentos y las horas que los siglos, y no tienen menor proporción con la eternidad éstos que aquéllas. Si el punto no difiere del cuerpo, el centro de la circunferencia, el finito de lo infinito, el máximo de lo mínimo, seguramente podemos afirmar que el universo es todo centro, y que el centro del universo está por todo, y que la circunferencia no está en parte alguna, por cuanto es diferente del centro; o bien, que la circunferencia está por todo, pero que el centro no se encuentra en cuanto que es diferente de aquélla.

Pero me dirás: ¿por qué, pues, las cosas se cambian, la materia particular se fuerza en otras formas? Contesto: no es mutación, que busca otro ser, sino otro modo de ser.

Sin embargo, no yerra quien dice que uno es el ente, la substancia y la esencia; el cual como infinito e intermidado, tanto según la substancia, cuanto según la duración, cuanto según el tamaño, cuanto según la fuerza, no tiene razón de principio, ni de principiado; porque concurriendo toda cosa en unidad e identidad, digo el mismo ser, viene a tener razón absoluta y no relativa.

Sin embargo, considerado profundamente con los filósofos naturales, dejando a los lógicos en su fantasía, nos encontramos con que todo lo que hace diferencia y número, es puro accidente, y pura figura y pura complexión. Toda producción de cualquier género que sea, es una alteración, permaneciendo la sustancia siempre la misma porque no es más que una, un ente divino, inmortal. Esto lo puede entender Pitágoras, que no teme a la muerte, sino que espera a la mutación. Lo han podido entender todos los filósofos llamados vulgarmente físicos, que dicen que nada se genera según la substancia, ni se corrompe, si no queremos nombrar de este modo la alteración.»

COMENTARIO:

1. *Esquematizar el texto*

2. *Análisis de los términos:* 'universo', 'infinito', 'inmóvil', 'unidad', 'unicidad', 'corrupción', 'ser', 'partes proporcionales', 'analógicamente', 'término', 'modo de ser', 'sustancia', 'accidente', 'especies diversas'.

3. *Análisis de los enunciados.*

3.1. 'Posibilidad absoluta, uno en el acto, una la forma o el ánima, una la materia o cuerpo, una la cosa, uno el ente, uno lo máximo y lo óptimo.'
3.2. 'El cual no debe poder comprenderse.'
3.3. 'No se mueve localmente, porque no tiene nada fuera de sí, a donde trasladarse, puesto que él es el todo.'
3.4. 'No es alterable en otra disposición porque no hay exterior por el que padezca, o por el que reciba alguna afección.'
3.5. 'Por comprender toda contrariedad en su ser en unidad y conveniencia.'

4. *Comprensión formal del texto.*

4.1. Cualidades del universo: Enumerarlas.
4.2. Cómo surge el concepto de unidad; a qué seres afecta.
4.3. Posibilidad o imposibilidad de lo múltiple. Su relación con el «uno» y con el principio de contradicción.

4.4. El movimiento, la generación, corrupción, crecimiento, alteración:
Definición de cada concepto.
¿Por qué se justifica la imposibilidad de realizar sus operaciones?
Premisas y consecuencias del argumento.
4.5. Pitágoras y su concepción de la muerte.
4.6. El ser y la duración: Se trata de un tiempo relativo o absoluto?
¿La duración es accidental o esencial?
4.7. La mutación: Explicación del concepto.
¿Cómo se explica la mutación en el ser ?
4.8. Esquematizar el argumento.

5. *Comentario abierto:*

Bruno fue condenado por identificar la creatura creada y la increada.
¿Ves tesis panteístas en este texto? Razonarlo.

IV. FILOSOFIA POLITICA

Maquiavelo

1. *Biografía:*

1469: Nace en Florencia, en la casa solariega, junto al ponte Vechio. Su padre, notario, de familia noble rural pero venido a menos, le educa esmeradamente.

1494: Tiene veinticinco años y ve roto el equilibrio de los estados italianos según la paz de Loti, al ser invadidos por Carlos III, rey de Francia: Italia es el campo de batalla entre franceses y españoles («Bárbaros» los llamará siempre Maquiavelo).

Carlos III expulsa a los Médicis; impone la *república* en Florencia, siendo uno de sus más famosos presidentes el dominico Savonarola, iluminado, asceta y que acabará siendo quemado por sus enemigos. Acto presenciado por Maquiavelo.

Caído Savonarola, entra en el juego político Maquiavelo: Es nombrado Secretario «de la segunda Cancillería de la República» y, más tarde, secretario «De los nueve» encargado de reclutar la milicia.

Son años de gran actividad política llegando a presidir embajadas ante gran parte de las Cortes absolutistas europeas.

1512: Los españoles ayudan a derrotar la República y restablecer a los Médicis. Maquiavelo es multado, desterrado y condenado a la total inactividad política.

Muere el político y nace el escritor. Tiene cuarenta y cuatro años.

En la campiña, a 15 km de Florencia, a la que se le ha prohibido visitar, participa en la vida rural de trabajo y de ocio, incluso en las partidas de naipes del mesón: Su intención es estudiar a los campesinos en sus reacciones primarias.

Sus análisis son descritos en la correspondencia que mantienen con su amigo Francesco Vettori y serán el esquema de sus tres obras posteriores.

1530: Muere en Florencia, a la que puede retornar por haber sido derrotados los Médicis y restablecida la segunda República. Deja a sus hijos en extrema pobreza.

Nacionalista. Escritor comprometido. Entusiasmado con los nacientes estados europeos, pretende hacer de Florencia el estado fuerte, la república del Norte de Italia.

2. *Obras*

Carta de Maquiavelo desde su exilio:

«Llegada la tarde, vuelvo a casa, me despojo de la ropa de cada día, llena de fango y porquería y me pongo paños reales y curiales.

Vestido decentemente entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres, donde —recibido por ellos amistosamente— me alimento con aquella comida que es la única verdaderamente mia y para la cual nací. No me avergüenzo de hablar y de preguntarles la razón de sus acciones y ellos por su amistad me responden: *durante cuatro horas no siento pesar alguno;* me olvido de todo afán, no temo la pobreza, no me acobarda la muerte: todo lo transfiero a ellos.»

Es evidente el paralelo con *De Consolatione Philosophiae:*

— *Il Principe,* escrito en 1513, pero publicado en 1533: en italiano, pero con los títulos de los capítulos en latín. Dedicado a Lorenzo de Médicis para recuperar la confianza perdida. Su respuesta fueron unas botellas de vino...
— *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio* (1513-21).
— *Istoria Fiorentine* (1521-25) sobre encargo de los Médici para que escribiera los Annales de Florencia.

3. *Esquema de su pensamiento político-filosófico*

3.1. *Realismo político: Testigo* directo de la caída del feudalismo, de la llegada del renacimiento, *partícipe* en la política italiana y en varias cortes absolutistas europeas, se convierte en el mejor ensayista de política que dice basarse en: «Lunga esperienza delle cose moderne... et continua lezione delle antique».

Considerado el padre de la Ciencia Política porque pretende basarla en *regularidades,* convertirla en un arte racional: calcular las empresas y dosificar la fuerza y astucia.

Su política será sin connotaciones morales, trascendentales o fantásticas buscando *el acto político puro:* autónomo y simple, que sólo es válido si resulta eficaz: «*No vale la pena empezar con métodos condenados al fracaso.*»

Su método es calificado de precientífico y su pretensión es hallar las *leyes inmutables y necesarias* que rigen el universo del hombre histórico basado en una repetición constante de los hechos del hombre: que es, ha sido y será siempre igual. Por lo tanto, tal cual ha sido, podemos *deducir* que será la historia que resta por hacer.

3.2. *Naturaleza humana:* La valorización del hombre es radicalmente pesimista:

...«Porque en general se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, los hijos cuando la necesidad de todo ello está lejos...» (*Principe* XVII).

...«Aspirando a compartir con los nobles los honores y las riquezas, las dos cosas que los hombres más estiman.» (*Discorsi* 1.5.).

...«Siendo además los deseos del hombre insaciables porque su propia naturaleza le impulsa a quererlo todo.» (*Discorsi* II. 89.).

3.3. ***La personalidad del político:*** **aunque el *Principe* estuviera dedicado a Lorenzo**

de Médicis, con la esperanza de recuperar la confianza perdida, Maquiavelo quiere presentar el arquetipo de cualquier político.

Su personalidad debe poseer *condiciones especiales* para llegar al poder y mantenerse en él:

— *capacidad de manipular situaciones* ayudándose de cuantos medios precise mientras consiga sus fines: *lo que vale es el resultado. «El que consigue el poder es el Príncipe, el que consigue el orden y la paz son los súbditos.»*
— adornado de la Virtu —término intraductible— que sería destreza, combinación de intuición y tesón, habilidad para sortear obstáculos.
— protegido por la Fortuna, elemento irracional, mal traducido por azar.
— sorteando la Necessita, o fuerza de los acontecimientos, *«moverse según los vientos»*.
— diestro en el engaño: No debe ser tener virtudes sino aparentarlas.
— amoral: indiferencia ante el bien y el mal: *está por encima.*

3.4. *Formas de gobierno:* La mejor es la República: *El gobierno de muchos es siempre mejor que el de pocos* (la despreciada nobleza). Justifica la romana como la más perfecta. Incluso hay una velada defensa de confianza en el hombre como ser social capaz de gobernarse: *«Es más justo luchar por alcanzar un Estado más alto, que permanecer en el que se tiene; la libertad está mejor en manos del pueblo, que en la de los grandes.»* Esta es la temática de sus *Discorsi*, obra poco conocida pero muy importante.

Aunque Maquiavelo, personalmente, era republicano y aspiraba a convertir a Florencia en un Estado fuerte, en el *Príncipe*, como mal menor, acepta que en ciertos momentos de corrupción y desorden es más útil y eficaz la acción de un solo personaje, *adornado de cualidades excepcionales.*

3.5. *El maquiavelismo:* Seguramente que es un plagio, pero varios han afirmado: *que Maquiavelo no es maquiavélico.*

Desde la aparición póstuma de sus obras se ha urdido una leyenda simplificando sus teorías, que se conocen en forma axiomática, sin rigor: «El fin justifica los medios, ley es lo que dice el rey...» Incluso existen réplicas curiosas: «El anti-maquiavelo de Federico II».

Otros le han seguido enfervorizados. Recordemos a Napoleón, que le dedica setecientas setenta y dos frases comentadas.

Sin embargo, es Bacon quien le brinda el mejor análisis: «Hay que agradecer a Maquiavelo y a los escritores de este género, el que digan abiertamente y sin disimulo lo que los hombres acostumbran a hacer, no lo que deben hacer.»

Maquiavelo plantea unas hipótesis de gobierno: El gobernante es bueno —no por sus connotaciones ético-religiosas— sino por su eficacia. «Y se ha de tener en cuenta que un príncipe —especialmente un Príncipe nuevo— no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado para conservar su Estado a actuar *contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión.* Por eso, necesita moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal, si se ve obligado». Pues a un pueblo le resulta más eficaz un gobernante deshonrado pero útil, que un honrado, inútil. Había sido testigo de demasiadas acciones de los cristianísimos reyes de Europa y del Papado para seguir ofreciendo modelos éticos.

No hay que olvidar las aspiraciones *nacionalistas* de Maquiavelo. Por eso su obra no es un panfleto cordial sino el estudio científico de las estrategias

eficaces para conseguir que un Príncipe de los Médicis consiga hacer de su Florencia el mejor Estado de Italia con niveles europeos. Léase el último capítulo de *El Príncipe* y se descubrirá a un Maquiavelo, que incluso, contagia su pasión por una patria, que quiere fuerte, autónoma y libre.

TEXTO:

MAQUIAVELO: «El Príncipe», cap. VII

1. *De los principados nuevos adquiridos con armas ajenas y por la fortuna.*

«*De principatibus novis qui alienis armis et fortuna acquiruntur.* «Quienes de simples particulares se convierten en príncipes con la sola ayuda de la fortuna alcanzan dicho estado con pocos esfuerzos, pero deben realizar muchos para mantenerse. En su camino al principado no encontraron ninguna dificultad, pues más bien volaban; todas las dificultades aparecen cuando se encuentran allí. En esta situación se hallan aquellos a quienes es otorgado un Estado por dinero o por la voluntad de otra persona. Estos individuos dependen sencillamente de la voluntad y de la fortuna de quien les ha concedido el Estado, dos cosas volubilísimas e inestables. Y no saben ni pueden conservar su puesto: no saben porque, de no ser un hombre de gran ingenio y virtud, no es razonable que —habiendo vivido siempre en una condición puramente privada— sepan mandar; no pueden ser amigas y fieles. Además, al igual que todas las otras cosas de la naturaleza que nacen y crecen rápidamente, tampoco los Estados que surgen súbitamente pueden tener las raíces y sus ramificaciones firmes y asentadas, con lo cual la primera circunstancia adversa los destruye, a no ser que quienes tan repentinamente han pasado a ser príncipes posean —como se ha dicho— tanta virtud que sepan prepararse rápidamente a conservar lo que la fortuna ha puesto en sus manos y sean capaces de asentar después los cimientos que los otros pusieron antes de convertirse en príncipes.

César Borgia —llamado vulgarmente duque Valentino— adquirió el Estado gracias a la fortuna de su padre y con el irse de ella lo perdió, a pesar de haber recurrido a todo tipo de medios y haber hecho todas aquellas cosas que un hombre prudente y virtuoso debía hacer para poner sus raíces en aquellos Estados que las armas y la fortuna de otros le habían proporcionado. Pues, como he dejado dicho más arriba, quien no pone los cimientos primero, los podrá poner después si es capaz de actuar con mucha virtud, aunque se haga con molestias para el arquitecto y con peligro para el edificio. Así, pues, si se estudia atentamente todas las acciones del duque, se podrá ver que se había procurado fundamentos sólidos para su futuro poder. Estimo que no es superfluo examinar dichas acciones, puesto que yo mismo no sabría dar a un príncipe nuevo otros preceptos mejores que el ejemplo de su conducta. Pues, si sus disposiciones no le rindieron fruto en última instancia, no fue por culpa suya, sino de una extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna.

Los propósitos de Alejandro VI de proporcionar un gran Estado a su hijo el duque, se enfrentaban a numerosas dificultades presentes y futuras. En primer lugar no veía el camino para hacerlo señor de algún Estado que no perteneciera a la Iglesia; e incluso en el caso de que decidiera procurarle un Estado eclesiástico sabía que el duque de Milán y los venecianos no se lo permitirían. Veía, por otra parte, que los ejércitos de Italia estaban en manos de quienes debían temer el fortalecimiento del Papa; en consecuencia, no podía fiarse de tales tropas, dado que todas ellas estaban al mando de los Orsini, los Colonna y sus aliados. Era, por tanto, necesario trastocar aquel orden de cosas e introducir el desorden en sus Estados para poderse hacer dueño sin riesgos de parte de ellos. La resultó fácil; porque encontró a los venecianos, que se habían decidido a traer de nuevo a Italia a los franceses. Alejandro no tan sólo no se opuso, sino que incluso lo hizo más fácil con la disolución del matrimonio del rey Luis. Tan pronto como el rey estuvo en Milán, obtuvo de él, el Papa, tropas con las que acometer la toma de la Romaña. Por todo ello, el duque decidió que en lo sucesivo no debía depender más de las armas y de la fortuna de otros.

Así lo primero que hizo fue debilitar los partidos de los Orsini y los Colonna en la misma Roma: a todos los partidarios que tenían entre la nobleza se los ganó para sí haciéndoles nobles suyos y otorgándoles grandes recompensas; los distinguió con cargos militares y de gobierno según las cualidades de cada uno, de forma que al cabo de pocos meses el ánimo de todos ellos se olvidó de

las vinculaciones de partido para volcarse enteramente en el duque. Tras esto, esperó la oportunidad de destruir a los Orsini, deshecho ya el partido de los Colonna.

Recobrado su prestigio, desconfiando tanto de Francia como de cualesquiera otras fuerzas ajenas, recurrió al engaño: supo disimular tan bien sus verdaderas intenciones que los Orsini se reconciliaron con él por mediación del señor Paulo. El duque desplegó todo tipo de cortesías para ganar la confianza, regalándole dinero, vestidos y caballos, hasta tal punto que su ingenuidad los condujo a Sinigaglia a sus propias manos. Exterminados, pues, estos cabecillas y convertidos sus partidarios en aliados suyos, el duque había conseguido poner unos cimientos bastante sólidos para su poder.

Conquistada la Romaña y encontrándola gobernada por señores incapaces, más dispuestos a despojar a sus súbditos que a llamarlos al orden —con lo cual les daban motivo de desunión y no de unión, hasta el punto de que todo el territorio estaba sembrado de ladrones, banderías y toda clase de rebeldías—, determinó que era necesario darle un buen gobierno si quería reducirla al orden y hacerla obediente al poder soberano. Por eso puso al frente del país a Ramiro de Orco, hombre cruel y expeditivo, al cual dio plenos poderes. Al cabo de poco tiempo su ministro consiguió pacificar el territorio y reducirlo a la unidad, todo lo cual trajo consigo la extraordinaria reputación del duque. Pero más tarde juzgó el duque que ya no era necesaria tan gran autoridad, pues se corría el peligro de que resultara odiosa, e implantó un tribunal civil en el centro del territorio, presidido por un hombre excelentísimo y en el que cada ciudad tenía su propio abogado. Y como sabía que los rigores pasados le habían generado algún odio, para curar los ánimos de aquellos pueblos y ganárselos plenamente decidió mostrar que, si alguna crueldad se había ejercido, no había provenido de él, sino de la acerba naturaleza de su ministro. Así que, cuando tuvo ocasión, lo hizo llevar una mañana a la plaza de Cesena partido en dos mitades con un tajo de madera y un cuchillo ensangrentado al lado. La ferocidad del espectáculo hizo que aquellos pueblos permanecieran durante un tiempo satisfechos y estupefactos.

Estas fueron sus directrices en cuanto a los problemas presentes. Por lo que a los futuros se refiere, debía temer sobre todo que el nuevo Papa le fuera hostil y tratara de arrebatarle lo que le había dado Alejandro. Trató de evitar esa posibilidad por cuatro procedimientos: en primer lugar exterminando las familias de todos aquellos a los que había despojado, a fin de quitar al Papa oportunidad; en segundo lugar, como se ha dicho, ganándose a todos los nobles de Roma para tener así al Papa inmovilizado; en tercer lugar hacer al Colegio Cardenalicio lo más suyo que pudiera; en cuarto lugar adquirir el máximo de poder antes de que muriera su padre para estar en condiciones de resistir por sí mismo a un primer ataque. De estas cuatro cosas había conseguido a la muerte de su padre tres; la cuarta la daba casi por hecha: de los nobles despojados mató a cuantos pudo atrapar y poquísimos se salvaron; a los nobles romanos los había ganado y en el Colegio tenía una facción numerosísima. Si hubiese conseguido todo esto (y lo iba a conseguir el año mismo en que murió Alejandro) conseguía tanta fuerza y tanta reputación que se hubiera puesto a salvo por sus propios medios y ya no hubiera dependido jamás de la fortuna y de las fuerzas de otro, sino de su propio poder y de su propia virtud. Pero Alejandro murió sólo cinco años después de que él hubiera empezado a desvainar la espada; lo abandonó cuando solamente había podido consolidar su Estado de la Romaña: todos los demás estaban en el aire y él mismo situado entre dos poderosísimos ejércitos enemigos y enfermo de muerte. Sin embargo, su ánimo era tan indómito y su capacidad y energía tan grandes, sabía tan bien que a los hombres o se les gana o se les pierde, tan sólidos eran los cimientos que en poco tiempo se había construído, que si no hubiera tenido aquellos ejércitos encima o él hubiera estado sano, habría vencido todas las dificultades. Pero de no haber estado enfermo a la muerte de Alejandro todo le hubiera resultado fácil. El mismo me dijo personalmente en los días en que fue elegido Papa Julio II, que había pensado en lo que pudiera suceder a la muerte de su padre, encontrando el remedio conveniente a cada cosa, pero que no había pensado jamás que en aquella ocasión también él mismo estuviera a punto de morir.

Recogidas, pues, todas las acciones del duque, no sabría censurarlo. Creo más bien, como he dicho, que se le ha de proponer como modelo a imitar a todos aquellos que por la fortuna y con las armas ascienden al poder. En consecuencia, quien juzgue necesario para su principado nuevo asegurarse frente a los enemigos, ganarse amigos, vencer o con la fuerza o con el engaño, hacerse amar y temer por los pueblos, seguir y respetar por los soldados, destruir a quienes te pueden o deben hacer daño, renovar con nuevos modos el viejo orden de cosas, ser severo y apreciado, magnánimo y liberal, disolver la milicia infiel, crear otra nueva, conservar la amistad de reyes y

príncipes de forma que te recompensen con cortesía solícita o se lo piensen antes de hacerte daño, no podrá encontrar ejemplos más vivos que las acciones del duque. Quien cree que nuevas recompensas hacen olvidar a los grandes hombres las viejas injusticias de que han sido víctimas, se engaña. Se equivocó, por tanto, el duque en esta elección y fue la causa de su ruina final.»

COMENTARIO:

1. *Análisis de los conceptos:*

'Príncipe nuevo', '*fortuna voluble*', 'la primera circunstancia adversa', '*virtud*', 'Francesco Sforza', 'Cesar Borgia', 'última instancia', 'Alejandro VI', 'Estado eclesiástico, 'disolución del matrimonio', 'la Romaña', 'el Príncipe', 'rigores pasados', 'acerba naturaleza', 'Ramiro de Orco', 'estados, 'dejar sus partidos'.

2. *Análisis semántico de los enunciados:*

2.1. 'Con la ayuda de la *fortuna*'.
2.2. 'La fortuna es voluble e inestable'.
2.3. 'Los estados que surgen súbitamente'.
2.4. 'Si sus disposiciones no le dieron en su última instancia'.
2.5. 'Tener el fortalecimiento del Papa'.
2.6. 'Se olvidaron de las vinculaciones de partido para volcarse enteramente en el Príncipe'.
2.7. 'Los condujo a Sinaglia a sus propias manos'.
2.8. 'Los rigores pasados le habían granjeado algún odio'.
2.9. 'Para curar los ánimos de aquellos pueblos'.
2.10. 'Partido en dos mitades en un tajo de madera'.

3. *Análisis del texto.*

3.1. Camino al principado con o sin la fortuna:
1. Cómo se comporta la fortuna.
2. Dificultades a superar.
3. Valor de los ejemplos griegos aportados.
4. Por qué algunos príncipes no saben ni pueden guardar sus puestos: Hipótesis y deducción de Maquiavelo.

3.2. Análisis del comportamiento de César Borgia:
1. Cómo consigue el poder.
2. Intenciones políticas de su padre Alejandro VI.
3. Cómo justifica la estrategia de 'trastocar el poder'
4. Conquista y pacificación de la Romaña: Estrategias con sus enemigos, con la Nobleza, con los Orsini.
5. Formula el razonamiento de Maquiavelo.
6. Resultados de su actuación. Crítica del mismo.

3.3. Juicio sobre la actuación con Ramiro de Orco:
1. Cualidades que poseía y cómo esperaba emplearlas César Borgia.
2. Resultados de su acerba natura.
3. Recompensa de Borgia.
4. Maquiavelo presenta a Borgia como modelo: Cita las palabras concretas y enumera los casos en que dice debe aplicarse conducta similar.
5. ¿Este texto es antológico para resumir toda la doctrina de Maquiavelo

sobre la actuación del príncipe hábil? ¿Con cuáles de sus axiomas de «ciencia política» identificarías este texto?

6. ¿Crees que la actuación de Borgia es una actuación arquetipo de los políticos de todos los tiempos? Razónalo con un ejemplo actual.

3.4. Fracaso de César Borgia:

1. Muerte de su padre Alejandro VI y estrategia de César para conseguir la elección de un Papa amigo:
   Enumera los cuatro puntos en que pensaba dirigir su actuación.
2. Enfermedad de César Borgia y su repercusión política.
3. Error de cálculo en la elección del nuevo Pontífice.
4. 'Quien cree que las nuevas recompensas hacen olvidar a los grandes hombres las viejas injusticias, se engaña':
   ¿Qué relación tiene con la actuación de César Borgia?

3.5. Conclusión:
¿La política es la ciencia del engaño?
¿El fin justifica los medios?
¿El príncipe puede tener escrúpulos?
Razona tus respuestas.

4. *De la crueldad y de la clemencia y si es mejor ser amado que temido (cap. XVII).*

«*De crudelitate et clementia; et an sit melius amari timeri, vel e contra.* Descendiendo a los otros rasgos mencionados, digo que todo príncipe debe desear ser tenido por clemente y no por cruel, pero no obstante debe estar atento a no hacer mal uso de esta clemencia. César Borgia era considerado cruel y sin embargo su crueldad restableció el orden en la Romaña, restauró la unidad y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano. Si se examina correctamente todo ello, se verá que el duque había sido mucho más clemente que el pueblo florentino, que por evitar la fama de cruel permitió en última instancia la destrucción de Pistoya. Debe por tanto un príncipe no preocuparse de la fama de cruel si a cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales. Porque con poquísimos castigos ejemplares será más clemente que aquellos otros que, por excesiva clemencia, permiten que los desórdenes continúen, de lo cual surgen siempre asesinatos y rapiñas; pues bien, estas últimas suelen perjudicar a toda la comunidad, mientras las ejecuciones ordenadas por el príncipe perjudican sólo a un particular. Y de entre todos los príncipes, al príncipe nuevo le resulta imposible evitar la fama de cruel por estar los Estados nuevos llenos de peligros. Y Virgilio nos dice por boca de Dido:

Res dura, et regni novitas me talia cogunt moliri, et late fines custode tueri.

No obstante, debe ser ponderado en sus reflexiones y en sus movimientos, sin crearse temores imaginarios y actuando mesuradamente, con prudencia y humanidad, para que la excesiva confianza no lo haga incauto ni la excesiva desconfianza lo vuelva intolerable.

Nace de aquí una cuestión ampliamente debatida: si es mejor ser amado que temido o viceversa. Se responde que sería menester ser lo uno y lo otro; pero, puesto que resulta difícil combinar ambas cosas, es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de renunciar a una de las dos. Porque en general se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos —como anteriormente dije— cuando la necesidad de todo ello está lejos; pero cuando se te viene encima vuelven la cara. Y aquel príncipe que se ha apoyado enteramente en sus promesas, encontrándose desnudo y desprovisto de otros preparativos, se hunde: porque las amistades que se adquieren a costa de recompensas y no con grandeza y nobleza de ánimo, se compran, pero no se tienen, y en los momentos de necesidad no se pueden disponer de ellas. Además los hombres vacilan menos en hacer daño a quien se hace amar que a quien se hace temer, pues el amor emana de una vinculación basada en la obligación, la cual (por la maldad humana) queda rota siempre que la propia utilidad da motivo para ello, mientras que el temor emana del miedo al castigo, el cual jamás te abandona. Debe, no obstante, el príncipe hacerse temer de manera que si le es imposible ganarse el amor consiga evitar el odio, porque puede combinarse perfectamente el ser temido y el no ser odiado.

Conseguirá esto siempre que se abstenga de tocar los bienes de sus ciudadanos y de sus súbditos, y sus mujeres. Y si a pesar de todo le resulta necesario proceder a ejecutar a alguien, debe hacerlo cuando haya justificado oportuna y causa manifiesta. Pero por encima de todas las cosas, debe abstenerse siempre de los bienes ajenos, porque los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio. Además, motivos para arrebatar los bienes no faltan nunca y el que comienza a vivir con rapiña encontrará siempre razones para apropiarse de lo que pertenece a otros; por el contrario motivos para ejecutar a alguien son más raros y pasan con más rapidez.

Pero cuando el príncipe se encuentra con los ejércitos y tiene a sus órdenes multitud de soldados, entonces es absolutamente necesario que no se preocupe de la fama de cruel, porque de lo contrario nunca mantendrá al ejército unido ni dispuesto a acometer empresa alguna. Entre las admirables acciones de Aníbal se enumera precisamente ésta: con un ejército inmenso, formado por infinitas clases de hombres, llevado a combatir a un país extranjero, jamás surgió en ese ejército disensión alguna ni en su seno ni contra el príncipe, tanto en los momentos de mala como de buena fortuna. La causa no era otra que su inhumana crueldad, la cual, junto con sus otras muchas cualidades, lo mantuvo siempre ante los ojos de sus soldados temido y respetado; sin ella no hubieran bastado sus otras cualidades para conseguir aquel resultado. Los historiadores poco reflexivos alaban por un lado este logro suyo y por otro condenan la causa principal del mismo. Y que es cierto que sus otras cualidades no hubieran bastado se puede comprobar en Escipión, hombre singularísimo no sólo en su tiempo, sino en todas las épocas de las que tenemos memoria. A Escipión se le rebelaron los ejércitos de España y la causa no fue otra que su excesiva clemencia, que introdujo entre sus soldados más licencia de lo que convenía a la disciplina militar. Ello hizo que Fabio Máximo lo recriminara en el Senado, llamándolo corruptor de las tropas romanas. Por otra parte, destruídos los locrios por un legado suyo, ni reparó el agravio ni corrigió la insubordinación de aquel legado, todo lo cual venía dado por aquella naturaleza suya blanda y flexible hasta tal punto que alguien pretendió excusarlo en el Senado diciendo que había muchos hombres que sabían mejor no errar que corregir los errores. Esta naturaleza suya habría manchado con el tiempo su fama y su gloria de haber seguido perseverando en ella en el ejercicio del mando; pero, actuando bajo las órdenes del Senado, esta peculiaridad suya perjudicial no sólo quedó oculta, sino que le reportó gloria.

Concluyo, por tanto, volviendo a lo relativo a ser amado y temido, que —como los hombres aman según su voluntad y temen según la voluntad del príncipe— un príncipe prudente debe apoyarse en aquello que es suyo y no en lo que es de otros. Debe tan sólo ingeniárselas, como hemos dicho, para evitar ser odiado.»

COMENTARIO:

1. *Análisis semántico del texto:* 'clemencia', 'César Borgia', 'ávidos de ganancia', 'castigos ejemplares', 'rapiñas', 'Estado /en el renacimiento'/, 'temores imaginarios, 'nobleza de ánimo', 'patrimonio', 'Aníbal', 'disensión', 'fortuna', 'logro suyo', 'Escipión', 'hombre singularísimo', 'disciplina militar', 'estado de naturaleza suya', 'senado', 'príncipe'.

2. *Análisis semántico de las proposiciones.*

2.1. 'Debe, por tanto, un príncipe no preocuparse de la fama de cruel, si a cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales'.
2.2. 'Te ofrecen la sangre, la vida, los hijos cuando la necesidad de todo ello está lejos, pero cuando se te viene encima vuelven la cara'.
2.3. 'Y aquel príncipe que se ha apoyado enteramente en sus promesas, encontrándose desnudo y desprovisto de otros preparativos, se hunde'.
2.4. 'Pues el amor emana de una vinculación basada en la obligación, la cual (por maldad humana) queda rota siempre que la propia utilidad da motivo para ello'.
2.5. 'Mientras que el temor emana del miedo al castigo, el cual jamás te abandona'.
2.6. 'Puede combinarse perfectamente el ser temido y no ser odiado'.

2.7: 'Los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio'.
2.8. 'Muchos hombres que sabían mejor no errar que corregir errores'.
2.9. 'Como los hombres aman según su voluntad y temen según la voluntad del príncipe'.
2.10. 'Un príncipe prudente debe apoyarse en lo que es suyo y no en lo que es de los otros'.

3. *Análisis formal del texto.*

Primera tesis: *El hombre es naturalmente malo:*

1.1. Definición que da Maquiavelo del hombre.
1.2. ¿Da algún tipo de argumento para probarlo? Cítalo.
Segunda tesis: *El Príncipe debe hacer el bien y el mal:*
2.1. Maquiavelo 'pone—opone' varios dualismos:
castigo—clemencia
confianza—desconfianza
rapiña—orden
buena—mala fortuna. ¿Por qué lo hace?
¿Sabrías encontrar más oposiciones?
¿Se puede hablar de una dialéctica de vicio-virtud? ¿Cómo funcionaría?
¿Tiene que ver algo con el pensamiento nietzchiano?
2.2. ¿La virtud es toda útil y siempre o muchas veces es más útil el vicio?
¿Qué te parece su hipótesis? ¿Cómo la plantea?
2.3. Los males, los vicios de César Borgia, ¿qué bienes aportaron?
2.4. La clemencia —las virtudes— de los florentinos, ¿qué males trajeron?
2.5. ¿Cuál es la conclusión? Crítica de la misma.
2.6. La doctrina de Maquiavelo ¿tiene que ver algo con el maniqueísmo?
Tercera tesis: Quaestio disputata: 'Si es mejor ser amado que temido o viceversa'.
3.1. ¿Qué eran las 'quaestiones disputatae' en la Escolástica?
3.2. ¿Qué consecuencias saca de la imperfección de la naturaleza humana?
3.3. ¿Maquiavelo cree en la bondad o en la maldad del hombre?
Copia los adjetivos con que lo define.
3.4. Argumentación a partir de la conducta del hombre.
3.5. ¿Qué aportan los ejemplos de Aníbal y de Escipión?
3.6. ¿Cuál es la inferencia final? ¿Es salomónica?
3.7. ¿Por qué debe cambiar de estrategia con los súbditos normales y con los súbditos militares?

4. *De qué modo han de guardar los príncipes la palabra dada (cap. XVIII.)*

«*Quomodo fides a principibus sit servanda.* Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo la experiencia muestra en nuestro tiempo que quienes han hecho grandes cosas han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad.

Debéis, pues, saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre. Este punto fue enseñado veladamente a los príncipes por los antiguos autores, los cuales escriben cómo Aquiles y otros muchos de aquellos príncipes antiguos fueron entregados al centauro Quirón para que los educara bajo su disciplina. Esto de tener por

preceptor a alguien medio bestia y medio hombre no quiere decir otra cosa sino que es necesario a un príncipe saber usar una y otra naturaleza y que la una no dura sin la otra.

Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Los que solamente hacen de león no saben lo que se llevan entre manos. No puede, por tanto, un señor prudente —ni debe— guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra— tú tampoco tiene por qué guardarles la tuya. Además, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas. Se podría dar de esto infinitos ejemplos modernos y mostrar cuántas paces, cuántas promesas han permanecido sin ratificar y estériles por la infidelidad de los príncipes; y quien ha sabido hacer mejor la zorra ha salido mejor librado. Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar.

No quiero callarme uno de los ejemplos más frescos: Alejandro VI no hizo jamás otra cosa, no pensó jamás en otra cosa que en engañar a los hombres y siempre encontró con quien poderlo hacer. No hubo jamás hombre que asegurara con mayor rotundidad y con mayores juramentos afirmarse una cosa y que sin embargo la observase menos. Pero a pesar de todo siempre le salieron los engaños a la medida de sus deseos, porque conocía bien esta cara del mundo.

No es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas. E incluso me atreveré a decir que si se las tiene y se las observa siempre son perjudiciales, pero si aparenta tenerlas son útiles; por ejemplo: parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto y serlo, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que, si es necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria. Y se ha de tener en cuenta que un príncipe —y especialmente un príncipe nuevo— no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado.

Debe, por tanto, un príncipe tener gran cuidado de que no le salga jamás de la boca cosa alguna que no esté llena de las cinco cualidades que acabamos de señalar y ha de parecer, al que lo mira y escucha, todo clemencia, todo lealtad, todo integridad, todo humanidad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria de aparentar que se tiene que esta última cualidad, pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos: cada uno ve lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres y estos pocos no se atreven a enfrentarse a la opinión de muchos, que tienen además la autoridad del Estado para defenderlos. Además, en las acciones de todos los hombres y especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que recurrir, se atiende al fin. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo. Los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse. Un príncipe de nuestros días, al cual no es correcto nombrar aquí, no predica jamás otra cosa que paz y lealtad; pero de la una y de la otra es hostilísimo enemigo y de haber observado la una y la otra, hubiera perdido en más de una ocasión o la reputación o el Estado.»

COMENTARIO:

1. *Análisis semántico de los términos:* 'leyes', 'Príncipe', 'Aquiles', 'Centauro', 'Quirón', 'bajo disciplina', 'ser león', 'ser lobo', 'Alejandro VI', 'juramentos', 'devoto', 'Estado', 'fe', 'caridad', 'exigen los vientos', 'la Fortuna', 'todo clemencia', 'todo integridad', 'todo religión', 'fin', 'hostilísimo enemigo'.
2. *Análisis semántico de los enunciados.*

2.1. 'Mantener la palabra dada y comportarse con integridad'.
2.2. 'Burlar con astucia el ingenio de los hombres'.
2.3. 'Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad'.
2.4. 'Existen dos formas de combatir: con las leyes, propia de los hombres, con la fuerza, propia de los animales'.
2.5. 'Saber utilizar correctamente la bestia y el hombre'.
2.6. 'No puede, por tanto, un señor prudente —ni debe— guardar fidelidad a la palabra dada cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa'.
2.7. 'Además jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violencia de sus promesas'.
2.8. '...Y quien ha sabido hacer mejor la zorra ha salido mejor parado'.
2.9. 'Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador; y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes que el que les engaña encontrará siempre quien se deje engañar'.
2.10. '...Siempre le salieron los engaños a la medida de sus deseos porque conocía bien la cara de este mundo'.
2.11. 'No es necesario, por tanto, a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas.'

3. *Análisis formal del texto.*

Primera tesis: *Es más útil un príncipe con pocos miramientos hacia sus propias promesas que los que se han fundado en la lealtad.*

Maquiavelo argumenta con tres tipos distintos de razones:
Transcribe sus argumentos de forma esquemática pero literal:

1. Por experiencia /Quienes han hecho obras mayores.../ /Ejemplo de Alejandro VI.../
2. Por la conducta metafórica con los animales: /Ejemplo de la zorra y el león/
3. Por estrategia política /la mejor defensa es el ataque: De hombres imperfectos no debe esperarse más que engaños a los que hay que contestar con engaños.
4. Axiomáticamente: El príncipe debe actuar con las leyes —conducta humana— y con la fuerza —conducta animal—.

Segunda tesis: *El príncipe no es necesario que sea bueno pero es imprescindible que deba parecerlo.*

¿La argumentación de Maquiavelo es progresiva?
Busca la inferencia de los siguientes enunciados:

1. ¿El príncipe no necesita tener todas las cualidades?
2. ¿Incluso el tenerlas puede serle perjudicial?
3. ¿El aparentarles le resultará más rentable?
4. ¿El príncipe puede seguir distinta conducta ética del resto de sus súbditos?
5. ¿...debe estar dispuesto a moverse según exigen los vientos y las variaciones de la fortuna... a no alejarse del bien y a saber entrar en el mal si se ve obligado?
6. ¿Su actuación se mide por el fin?
7. Haz el esquema de este argumento.

¿Sería válida esta conclusión?: la actuación del príncipe se mide por su gestión eficaz pública y no por las intenciones que le muevan, ¿o bien esta otra?: el príncipe está por encima de toda moral.

— ¿Qué tipo de argumentación ha seguido Maquiavelo?
— ¿Ves algún sofisma en su planteamiento?
— ¿Los argumentos políticos siguen un orden lógico?

V. TEORIA DE LA CIENCIA

Francis Bacon (Londres, 1561-1626)

1. *Biografía:* Importante político y filósofo inglés: Embajador, parlamentario, lord Canciller, barón de Verulan.

Acusado de soborno en 1621 es multado con 40 000 libras y prisión en la Torre de Londres. La acusación sigue siendo una incógnita histórica, y no se descartan maquinaciones políticas. El mismo Bacon da poca importancia al soborno, aceptando haber recibido regalos —era costumbre de la época recibir regalos de ambas partes litigantes...—pero «que no influyeron en sus decisiones judiciales». Aunque fue inhabilitado para todo cargo público, la multa no la pagó, y estuvo sólo cuatro días en la prisión.

A partir de esta condena, se dedicará a ordenar y completar sus escritos.

2. *Aportación histórica:*

2.1. —Aunque no pueda clasificársele como «científico práctico», hay que estudiarle bajo esta prespectiva por sus inquietudes y aportaciones:

a) superación de la Tradición y desmitificación de la autoridad;
b) sistematización de las Ciencias y fomento de nuevos ideales científicos;
c) exigencia de rigor en la investigación, aportación bases correctas de la inducción, presupuestos previos a la búsqueda científica: los «idola»;
d) convicción optimista ante la epistemología: «Saber es poder». Un saber que abrirá los secretos de la naturaleza, a partir de una actitud crítica: La realidad no se nos muestra clara porque el conocimiento está manipulado. Una nueva postura metodológica; la inductiva, puede recuperarla.

2.2. Crítica: No se escapa la comparación con los científicos de su época: Galileo, Copérnico: No entiende o no valora justamente su obra, porque cree entre otras cosas estar demasiado vinculada a las matemáticas: ciencia que él considera innecesaria para hablar de las leyes de la naturaleza.

Su rechazo del método deductivo —razonamiento con claro paralelismo al matemático— y su escasa insistencia en el valor de la hipótesis: Cree que la simple disposición ordenada de los datos demostrará, con toda certeza, cuál sea la hipótesis cierta. El problema es más complejo.

Sin embargo la posibilidad de algunas de sus posiciones no oscurece el impulso y la modernidad de su aportación.

3. *La «Instauratio magna».*

Se trata de la obra con mayores aportaciones filosófico-científicas. Su mismo título refleja el optimismo epistemológico, y ya en su 1.ª edición de 1600 es ilustrada con una nave que, velas desplegadas, atraviesa las columnas de Hércules...

— La obra consta de seis partes:

1. Clasificación de las ciencias: Se trata de una de las primeras y más completas: las materias de cada una de ellas y campos por explorar.
2. Novum organum o Nueva lógica: Contra el «organum» (instrumento) de Aristóteles (la deducción y su silogismo que valora negativamente), contrapone la inducción.
3. Fenómenos del Universo: Clasificación, interpretación y observación.
4. Escala de intelecto: como hallar las formas de la naturaleza y causa de los fenómenos.
5. Pródromos: Antecedentes, resultados antes de las investigaciones.
6. Filosofía segunda: El Saber renovado.

4. *Esquema de su pensamiento.*

4.1. Conocimiento: es válido si aporta utilidad práctica.

Su misión es extender «el dominio del hombre sobre la naturaleza». Conocimiento y poder humano son los mismos» porque la naturaleza sólo puede ser conquistada si se la obedece». Declara en su «Instauratio magna»:

«Llevar a cabo esta empresa supera tanto mis fuerzas como mis esperanzas... El destino de la estirpe humana pondrá los medios para cumplirlo. Porque la finalidad no es una simple satisfacción intelectual, sino la realidad misma del bienestar de la Humanidad.

En definitiva, el hombre intérprete de la naturaleza, tanto mejor puede actuar y comprender, cuanto más habrá aprendido, en el orden de la naturaleza, con la acción y el pensamiento: Cuanto más sabe más puede. Verdad es que ninguna fuerza puede romper la cadena de las causas, ni la naturaleza no puede ser vencida sino es obedeciéndola. En consecuencia, esas dos actividades gemelas, la ciencia humana y el poder humano, se resuelven en definitiva en una sola: ignorar las causas significa ser incapaz de obrar». Llegará a acuñar esta frase: «Saber es poder».

Su intención es alejar el pensamiento de la deducción que considera apta para la especulación y pretende hacer del pensamiento humano un instrumento práctico. Su símil de los *filósofos-hormiga:* alquimistas, observadores de la naturaleza, que se han limitado a recoger alimentos, sin orden ni buena clasificación; *filósofos-araña,* que han tejido sus telas con fluido interno: especulación, conceptos para sistemas que no interesan; y *los filósofos-abeja,* que recogen y ordenan lo exterior y elaboran en su interior, alimento sabroso y rico. Aunque las comparaciones sean injustas, la metáfora es muy ilustrativa.

Por ello se convertirá en entusiasta admirador de los nuevos inventos: «la imprenta, la brújula, la pólvora que han cambiado la faz de la tierra».

«Estos inventos no proceden de la física aristotélica sino del trato directo con la naturaleza».

Aunque los acepte con reservas, algunas veces, porque:

«De la misma fuente brotan instrumentos de lascivia e incluso de muerte. En efecto, los venenos más activos así como los cañones son fruto de los inventos mecánicos».

4.2. Los impedimentos a superar:

La naturaleza no muestra claras sus leyes, a simple vista. A veces hay caminos engañosos:

«Pues, como suele decirse, un cojo que marcha por el camino llega antes que el corredor, si éste se halla fuera de él. Y es manifiesto que el que marcha del camino, cuanto más veloz es y más prisa se da, también más se aparta de su destino» (Axioma LXI).

La mente humana, pues, está condicionada y manipulada por unos conocimientos erróneos y conocimientos previos que estorban el quehacer científico. El les llamará «ídola»:

«Los ídolos y conceptos falsos que se han apoderado de la inteligencia humana, en la que han echado raíces profundas, no sólo bloquean el espíritu de tal modo que el acceso de éste a la verdad resulta muy difícil, sino que además, aún suponiendo que la mente haya conseguido forzar la entrada, reaparecerán en el momento de construir las Ciencias, sirviendo de obstáculo; a no ser que los hombres, una vez prevenidos, se defiendan contra ellos todo cuanto sea posible» (Axioma 37).

4.2.1. Clases de ídolos.

«Cuatro son las especies de ídolos que bloquean la inteligencia humana. Para entendernos, los he designado con ciertos nombres: Los de la primera especie son los Idolos de la Tribu (radican en la índole de propia naturaleza humana...); los ídolos de la Caverna (son los propios del hombre considerados como individuo); los Idolos del Foro (procedentes de la reunión y alianza recíproca); y los Idolos del Teatro (que se han insinuado a través de los Dogmas de los sistemas filosóficos, e inclusive de los malos métodos de la demostración» (*Axiomas* 39, 41, 42, 43, 44).

4.2.2. La inducción, «clave de la interpretación de la Naturaleza».

La inducción clásica, empieza con el examen de los fenómenos particulares, se busca una hipótesis, se comprueban dichos fenómenos y en caso afirmativo, se convierte en un principio que explica lo que los fenómenos particulares son en esencia.

a) la inducción en Bacon:
b) se establecen afirmaciones sobre todas las entidades de una clase a base de un número de ejemplos previamente citados.

«Dos son, o pueden ser, los caminos para la búsqueda y descubrimiento de la verdad. El uno, de los sentidos y de los particulares pasa inmediatamente a los axiomas más generales, y juzga esos principios, ya fijados en su inmutable verdad, derivando de ellos los axiomas intermedios: este es el camino comúnmente seguido. El otro, de los sentidos de los particulares extrae axiomas, deduciendo gradual e ininterrupidamente la escala de las generalizaciones, hasta llegar a los axiomas más generales: éste es el verdadero camino, si bien aún no ha sido recorrido por los hombres».

El proceso de inducción aristotélico es sustituido por esta inducción que contrasta entre sí los datos de la experiencia, que las organiza según tablas, que formula hipótesis y que concluye con la verificación empírica.

4.2.3. Las tablas de «praesentia et ausentiae»:

—Consecuente con su afán de enseñar un nuevo método, dará las normas necesarias para recorrerlo: Observación de unos hechos que exige *sean anotados* para que haya constancia y se haga ordenadamente. A estas anotaciones las denomina «Tablas»: listas de cuerpos en que aparecen o no aparecen los fenómenos estudiados. Metódicamente los divide en tres:

1. *Tablas de presencia:* anotación de los hechos en los que aparece el fenómeno no observado. Bacon sistematiza el «calor».
2. *Tablas de ausencia:* campos y hechos donde «el calor» esté ausente, aunque sólo en aquellos que guarden relación con el estudiado.
3. *Tablas de comparación y disposición* (o de variaciones y grados).

Grado de presencia del fenómeno.

La aplicación al ejemplo del calor sería: Simple enumeración de cuerpos, después cuerpos fríos y calientes, finalmente, grados o variables del calor, pasando de un grado inferior a la generalidad.

4.2.4. La «educción»:

Es la formulación de axiomas o llamados también «la hipótesis baconiana». El punto de partida es la experiencia:

«La mayor demostración de todas es la experiencia; claro está, siempre que descanse y no vaya más allá de lo dado en el experimento mismo» (Axioma 70).

Nuevo avance con nuevos experimentos que serán la base de otros nuevos axiomas y de estos nuevos axiomas, nacerán nuevos experimentos.

4.2.5. «Experimenta fructífera y experimenta lucífera»:

a) *Experimenta lucífera:* aquellos que aportan nuevas luces, pistas para abrir caminos fecundos;
b) *Experimenta fructífera:* los que sean prácticos, aprovechables para el hombre.

Podrán quedar aún, algunos experimentos excepcionales, casos raros de la naturaleza «praerrogativae instantiarum» o ejemplos priveligiados o únicos que serán estudiados aplicando los mismos métodos.

Con todo ello, la naturaleza quedará «controlada» por la crítica científica. Una naturaleza que aparece al final del análisis baconiano, dividida en:
a) natura libera: que sería la actitud contemplativa;
b) natura vexata: que es guiada en sus fenómenos por la capacidad humana de modelarla.

Sorprendente intuición, casi profética, de la ciencia...

4.2.6. Las «formas»:

a) El resultado de todo este trabajo es el descubrimiento de las formas de las cosas.
b) Por forma, entiende «ley y determinación del acto puro,», y por acto puro, «la naturaleza simple en su pureza esencial». Descarta toda incidencia metafísica porque la forma es el mecanismo sutil y profundo de las partículas materiales, siempre en movimiento, que determinan el aspecto sensible de las naturalezas simples. Es la forma constitutiva de las mismas.

4.2.7. Conclusión:

Con todo esto, cree poder explicarlo todo.

La mente estará capacitada para la afirmación positiva o «permissio intellectus» o «interpretatio naturae».

5. *Sistematización de las ciencias:*

5.1. La tarea del científico no quedará completa si no hay una relación estructural con el resto del saber. Bacon tiene el mérito de haberse atrevido con una de las primeras y más completas clasificaciones de la ciencia moderna.

5.2. Su sistematización parte de las «facultades que emplea el hombre en su ejercicio—:

a) La memoria, archivo de lo conocido, se ocupará de la Historia;
b) la imaginación, elabora nuevos campos ayudada de los recuerdos. Su plasmación es la poesía;
c) y finalmente, la razón, juzga y ordena las nociones recibidas, con la Filosofía.

Cada una de ellas, se divide y subdivide en disciplinas según el saber de la época y también la intuición creadora, le sugieren.

No quedaría completo el esquema baconiano sin la referencia a su «utopía» o «Nueva Atlántida» que englobamos en su capítulo correspondiente (pág. 32)

COMENTARIO:

FRANCIS BACON: «*Novum Organum*»

Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre: Los ídolos.

XXXVIII. Los Idolos y conceptos falsos que se han apoderado de la inteligencia humana, en la que ya han echado profundas raíces, no sólo bloquean el espíritu de tal modo que el acceso de éste a la verdad resulta muy difícil, sino que además, aun suponiendo que la mente haya conseguido forzar la entrada, reaparecerán aquéllos en el momento de construir las Ciencias, sirviendo de obstáculo; a no ser que los hombres, una vez prevenidos, se defiendan contra ellos todo cuanto sea posible.

XXXIX. Cuatro son las especies de ídolos que bloquean la inteligencia humana. Para entendernos, los he designado con ciertos nombres: los de la primera especie son los *Idolos de la Tribu;* segunda especie: *Idolos de la Caverna;* tercera: *Idolos del Foro;* cuarta: *Idolos del Teatro.*

XLI. Los *Idolos de la Tribu* radican en la índole de propia naturaleza humana, en la misma Tribu o especie humana. Porque se afirma, sin razón, que el sentido humano es la medida de las cosas; muy al contrario: todas las percepciones, tanto de los sentidos como de la inteligencia, guardan más analogía con el hombre que con el Universo. El entendimiento humano es a manera de un espejo que no refleja de igual manera los rayos de las cosas; al cual confunde su propia naturaleza con la de las cosas mismas, y de este modo la tuerce y corrompe.

LII. *Idolos de la Tribu*, que tienen su origen bien en la regularidad inherente a la esencia del espíritu humano, bien en sus prejuicios, bien en sus limitaciones, ya en su continua instabilidad, ya en su comercio con las pasiones, ya en la incapacidad de los sentidos o en la manera de ser impresionados por las cosas.

XLII. Los *Idolos de la Caverna* son los Idolos propios del hombre considerado como individuo. Porque cada hombre lleva (además de los errores que afectan a la naturaleza humana en general) una caverna o espelunca peculiar que desvía y adultera la luz de la Naturaleza: bien por la índole propia y singular de cada cual, bien por su educación y conversación con los demás, bien por las lecturas de los libros y la autoridad de aquellas personas que cada cual trata y admira, o, en fin, por la diferencia de las impresiones según que tengan lugar en un espíritu preocupado y predispuesto o, por el contrario, en un ánimo sereno y ecuánime. De modo que, manifiestamente, el espíritu humano (tal como se halla constituído en cada uno de los hombres) es una cosa variable.

LIII. Los *Idolos de la Caverna* tienen su origen en la propia contextura anímica y corporal de cada uno; y también en la educación, en las costumbres y en las circunstancias.

LIV. El hombre ama la ciencia y los estudios especiales; ya sea porque se cree autor o inventor; ya sea porque ha puesto en ellas gran empeño y se ha familiarizado con ellos. Pero esta clase de hombres, cuando dedican su atención a la Filosofía y a las teorías generales, las corrompen y alteran en función de sus anteriores representaciones; lo cual se ve manifiestamente en Aristóteles, quien de tal manera subordinó su Filosofía Natural a su Lógica, que la convirtió en una especulación vana y en campo de discusiones. Por el contrario, los químicos, inducidos por una escasa serie de experimentos efectuados en el hornillo, llegaron a considerar la Filosofía como algo fantástico y de escaso valor.

LVIII. Por regla general, todo el que se dedica al estudio de la Naturaleza debe recibir con cautela lo que su propio entendimiento capta y retiene con preferencia; y en este punto ha de ser muy grande la precaución a tomar para que el entendimiento se mantenga sincero y puro.

XLIII. Hay también Idolos procedentes, en cierto modo, de la reunión y alianza recíproca de los individuos pertenecientes a la especie humana, a los que llamamos *Idolos del Foro* porque derivan del comercio y asociación humana. Los hombres, en efecto, se asocian por medio del lenguaje, pero las palabras se emplean con el sentido que tienen en boca del vulgo. Por consiguiente, el empleo indebido e inadecuado de las palabras pone de manera extraña dificultades al entendimiento. Sino que las palabras coaccionan, sin duda, al entendimiento, y todo lo perturban, y arrastran a los hombres a innumerables controversias y comentarios sin sentido.

LIX. Los *Idolos del Foro* son los más peligrosos de todos; éstos se insinúan en el entendimiento a través del lenguaje. Los hombres, en efecto, creen que su razón manda en las palabras. Pero sucede también que las palabras mismas revuelven y reflejan su fuerza sobre el entendimiento; esto convierte a la Filosofía y a las Ciencias en una cosa sofística e inútil. Las palabras están casi siempre revestidas del sentido que las da el vulgo. Aquí tiene precisamente su raíz el hecho de que las grandes y solemnes disputas de los hombres doctos degeneren en discusiones sobre el sentido de las palabras; por donde sería más prudente comenzar siguiendo el uso y prudencia de los matemáticos y poner las cosas en orden por medio de una definición. Las definiciones, sin embargo, no pueden remediar totalmente este mal, tratándose de objetos de la naturaleza material; porque las definiciones constan de palabras, y las palabras engendran a su vez palabras; de tal suerte que es necesario recurrir a los hechos particulares, a sus series y órdenes respectivos.

LX. Los *Idolos* que a través de las palabras se imponen al entendimiento son de dos clases: O bien son nombres de cosas que no existen como los nombres de Fortuna, Primer Móvil, Orbes Planetarios, Elemento Fuego y otras ficciones por el estilo que tienen su nacimiento en vacuas y absurdas teorías. Esta clase de *Idolos* es la que se rechaza con mayor facilidad, pues es posible exterminarlos por una simple y constante renuncia y abolición de las teorías.

La otra clase, por el contrario, es más intrincada y tiene ya hondas raíces, porque se ha formado al hilo de una abstracción torpe y viciosa. Escójase, por ejemplo, una palabra, ésta: lo *Húmedo* y encontraremos que esta palabra, lo *Húmedo*, no es más que el signo confuso de acciones diversas que no tienen relación alguna y entre sí son irreductibles. Significa, en efecto, lo que se extiende fácilmente.

XLIV. Existen, por fin, Idolos que se han insinuado en el ánimo de los hombres a través de los Dogmas de los sistemas filosóficos, e inclusive de los malos métodos de la demostración; los llamados *Idolos del Teatro:* pues cuantas son las Filosofías inventadas y admitidas, tantas son, a nuestro juicio, las fábulas creadas y representadas, las cuales figuran mundos ficticios y teatrales. Ni tampoco nos referimos sólo a la Filosofía en general, sino también a muchos Principios y Axiomas de las Ciencias, que han recibido vigencia gracias a la tradición, la credulidad y la irreflexión.

LXI. Pero los *Idolos del Teatro*, no son innatos ni penetran subrepticiamente en nuestro pensamiento, sino que, manifiestamente han sido recibidos e impuestos por las fábulas de los sistemas y las absurdas leyes de la demostración.

LXII. Los *Idolos del Teatro*, es decir de los sistemas, son muy numerosos. Si no hubiera sido porque desde hace muchos siglos ha dedicado el hombre, con preferencia, su talento al estudio de la Religión y de la Teología; si los gobiernos (especialmente las Monarquías) no se hubiesen opuesto a la introducción de novedades en esos asuntos, incluso dentro del orden puramente especulativo, habríanse visto surgir, sin duda, alguna, muchas otras sectas de Filosofía y Doctrina semejantes a aquellas que en gran variedad florecieron en otro tiempo en Grecia.

Por regla general, para dar base y materia a la Filosofía, se parte de algunos hechos a los que se exige demasiado, o bien se parte de numerosos hechos a los que se exige muy poco; de modo que la Filosofía se halla asentada sobre una base de experiencia e historia natural excesivamente estrecha y sus conclusiones derivan de datos más limitados de lo que fuera justo. El Filósofo de temperamento razonador se apodera de varios experimentos vulgares y no bien comprobados ni examinados o pensados con diligencia; todo lo demás lo confía a la meditación y al ejercicio del ingenio.

Hay también otra especie de filósofos que se han versado con diligencia y puntualidad en un reducido número de experimentos, y de ahí han deducido y dado configuración a sus teorías, retorciendo y desfigurando de manera extraña todo lo demás a tenor de esas teorías.

Hay otra tercera clase de filósofos que mezclan la Teología y la tradición apelando a la fe y a la autoridad; entre éstos hay algunos cuya vanidad los ha llevado hasta pedir y pretender la adquisición de la Ciencia por invocación a los Espíritus y a los Genios; y así, la raíz de los errores y de la falsa Filosofía es triple: la Sofística, la Empírica y la Supersticiosa.

XL. La formación de nociones y principios por medio de la verdadera *Inducción* es, sin duda, el remedio adecuado para alejar y destruir los *Idolos*.

COMENTARIO:

1. *Análisis semántico de términos:* 'Idolos', 'percepción', 'analogía', 'los rayos de las cosas', 'prejuicios', 'controversias', 'sofística', 'vulgo', 'axiomas', 'primer móvil', 'dogmas', 'credulidad', 'orden especulativo', 'tradición'.

2. *Análisis semántico de enunciados.*

2.1. '.El sentido humano es la medida de todas las cosas.'
2.2. 'Todas las percepciones... guardan más analogía con el hombre que con el universo'.
2.3. 'Regularidad inherente a la esencia del espíritu humano.'
2.4. 'Comercio con las pasiones.'
2.5. 'La palabra coacciona al entendimiento.'
2.6. 'Los hombres creen que su razón manda en las palabras. Pero sucede también que las palabras mismas reflejan su fuerza sobre el entendimiento.'

3. *Análisis formal del texto:*

Axioma XXXVIII: Repercusión de los «ídolos» en la inteligencia humana.

Axioma XXXIX: Las clases de «Idolos».

Axioma XLI.

1. Definición de los ídolos de la tribu.
2. Esclarecimiento de «que el sentido humano es la medida de todas las cosas».
3. Símil del espejo y su aplicación al entendimiento humano.
4. Origen de los ídolos de la tribu.

Axiomas LIII, LIV, LVIII: Los ídolos de la caverna:

1. Definición.
2. Origen de esta nueva fuente de confusiones. Símil de la caverna.
3. Citar las causas concretas que cita el texto.
4. Consecuencias de la aplicación del mismo método a las Ciencias y a la Filosofía: Crítica a Aristóteles.
   Aplicación a los químicos metidos en Filosofía.
5. Advertencia a los físicos para que sean cautos en aceptar los hallazgos intelectuales.

Axioma XLIII: Idolos del foro.

1. Definición.
2. El grupo social como transmisor de conceptos inexactos.
3. ¿Por qué los considera los más peligrosos de todos?
4. La palabra condiciona el pensamiento: Ejemplos de la vida ordinaria.
5. Condicionamientos mutuos de la palabra y el pensamiento.
6. Exigencia de mayor rigor semántico: Valor de la definición.
7. Clasificación de los «ídolos del foro»: «De las cosas que no existen y de las cosas que existen»: Ejemplos y análisis que hace el texto.

Axioma XLIV. Los ídolos del teatro.

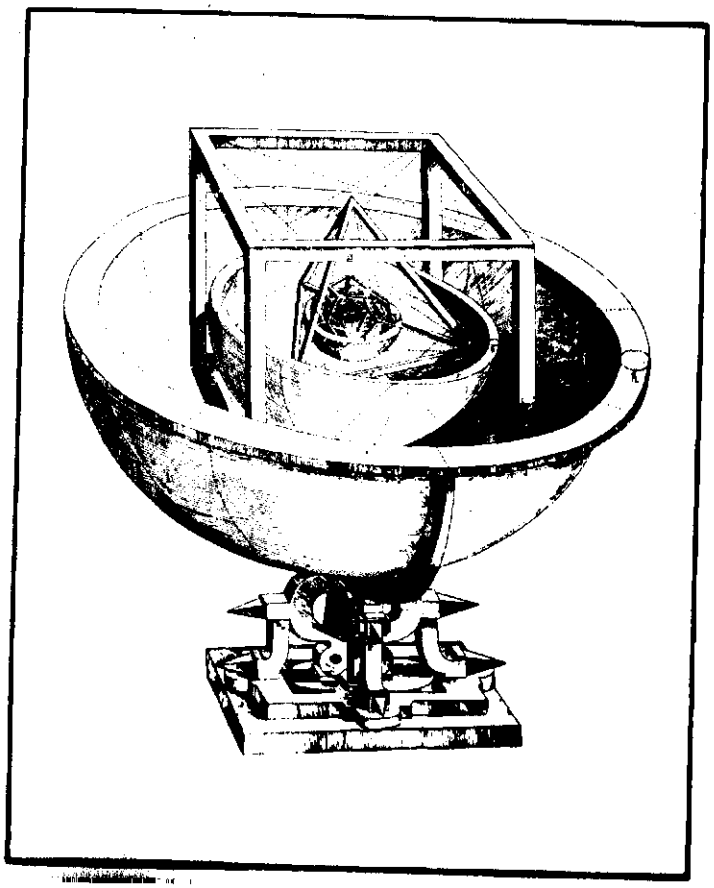
1. Procedencia. Los sistemas filosóficos como fuente de los mismos.
2. Función de la censura: Cómo razona el texto su actuación.
3. Génesis de las hipótesis filosóficas y de los sistemas.
4. El temperamento del filósofo y su influencia en el pensamiento.
   Tipologías propuestas.

Axioma XL. La inducción y su relación con los Idolos.

4. *Comentario abierto:* Intento de ensayo:
4.1. El lenguaje, ¿vehículo o manipulación del pensamiento?
4.2. Los prejuicios en el científico.
   Actualización de los Idola de Bacon.
4.3. Aplicación de los Idola a una idea o experimento actual.

7

LA REVOLUCION CIENTIFICA



«La Naturaleza está escrita en caracteres matemáticos.»

GALILEO.

Kepler describió así el Universo, donde las órbitas de los planetas podían ser calculadas insertando formas geométricas.

TEMA 7

La Revolución científica

LA REVOLUCION CIENTIFICA DE LOS SIGLOS XVI y XVII

La revolución científica consiste fundamentalmente en la refutación del sistema aristotélico-ptolemaico dominante durante la Edad Media y la constitución de la «nueva ciencia». Se pueden considerar tres grandes periodos: el primero se inicia con Copérnico en la primera mitad del siglo XVI; un período intermedio de consolidación representado por Galileo y Kepler; y una tercera fase de síntesis final y sistematización de las ideas esbozadas en los períodos anteriores, en la que la figura más representativa es Newton.

La crítica al sistema aristotélico-ptolemaico se desarrolla en dos aspectos: astronómico y físico, y lleva a la constitución de un nuevo paradigma de método científico.

1. Cambio de paradigma en astronomía y física

1.1. *Sistema aristotélico-ptolemaico*

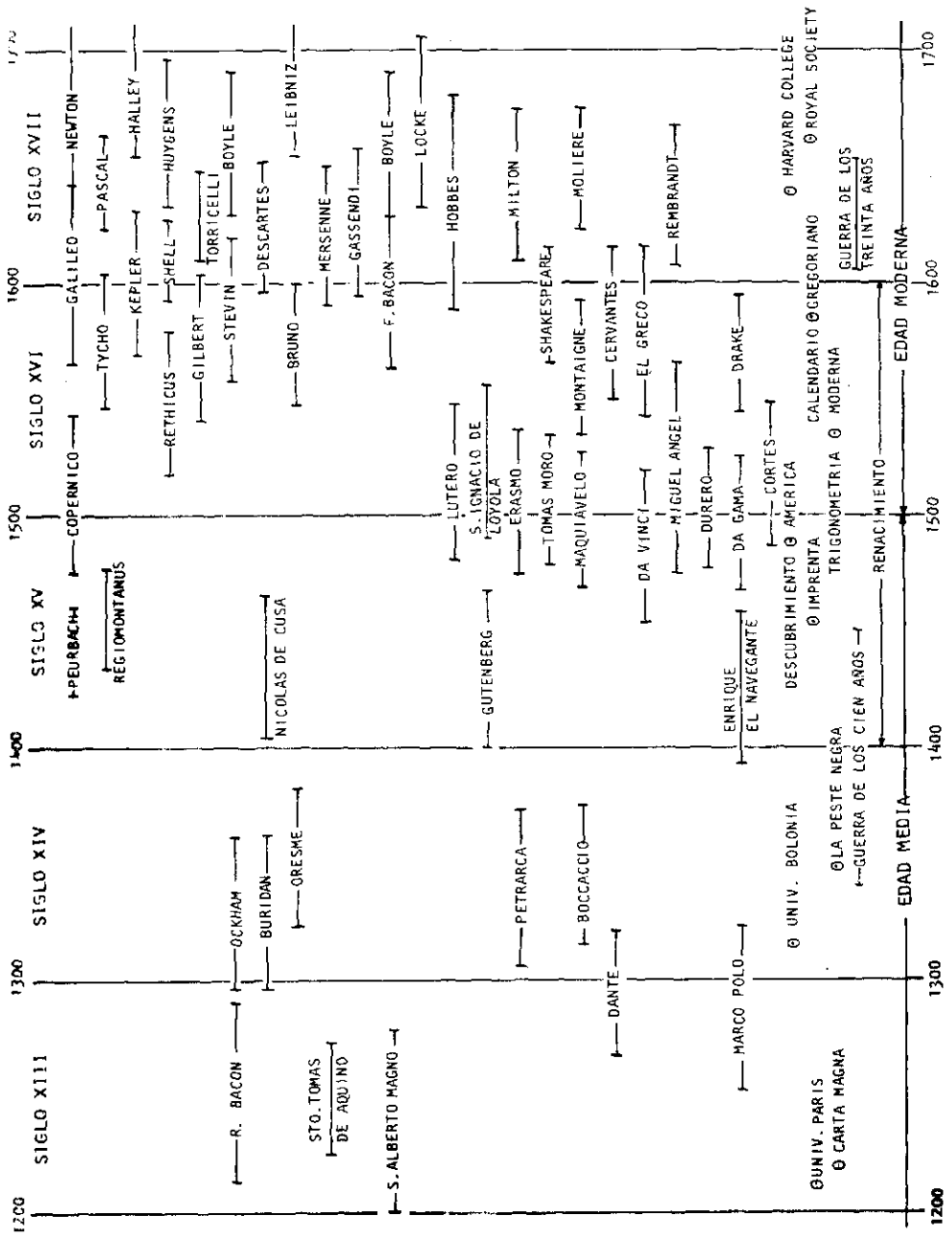
El problema principal de la astronomía aristotélico-ptolemaica consistía en conciliar las irregularidades aparentes («salvar las apariencias») del movimiento observable del Sol, la Luna y los planetas con el postulado del movimiento circular uniforme al que se pensaba debían ajustarse todos los cuerpos celestes. La astronomía medieval partía de dogmas como:

a) División del mundo en dos esferas: celeste y terrestre.
b) Geocentrismo: La Tierra está situada en el centro del Universo y permanece inmóvil.
c) El cielo posee forma esférica y tiene un movimiento de giro. Todos los cuerpos celestes se mueven de forma uniforme y en círculos perfectos.

1.2. *Sistema copernicano*

Copérnico inicia el paso hacia la nueva astronomía, aunque mantiene determinados postulados correspondientes al sistema ptolemaico. Entre sus innovaciones podemos señalar:

a) El heliocentrismo: el Sol es el centro del sistema planetario.
b) Los tres movimientos de la Tierra: rotación diaria axial, movimiento anual orbital, y movimiento cónico y anual del eje.



Cuadro cronológico del nacimiento de la nueva ciencia.

c) Respecto al tamaño del mundo dice: «que es tan grande que la distancia de la Tierra al Sol... es como nada cuando se le compara con la esfera de las estrellas fijas...».

Sin embargo mantenía ciertos postulados de período anterior como:

a) El movimiento uniforme y circular, lo que le lleva a utilizar recursos geométricos como los epiciclos y las deferentes.
b) La existencia de las esferas celestes.

1.3. *Aportación de Kepler.*

Kepler da un paso más en el desarrollo de la ciencia astronómica y movido por el ideal de encontrar regularidades matemáticas en el sistema solar formula sus tres famosas leyes que suponen una refutación de la concepción del movimiento circular y uniforme como movimiento perfecto (concepción, no sólo aceptada por Copérnico sino por Galileo). Con ello eliminan todos los recursos geométricos empleados por Ptolomeo para explicar y predecir los movimientos aparentes de los planetas.

1.4. *Aportación de Galileo*

La obra astronómica de Galileo supone la divulgación de la astronomía copernicana. Emplea los numerosos descubrimientos obtenidos gracias al telescopio (los primeros datos astronómicos cualitativamente nuevos desde la antigüedad) como argumentos en favor de Copérnico. Por ejemplo:

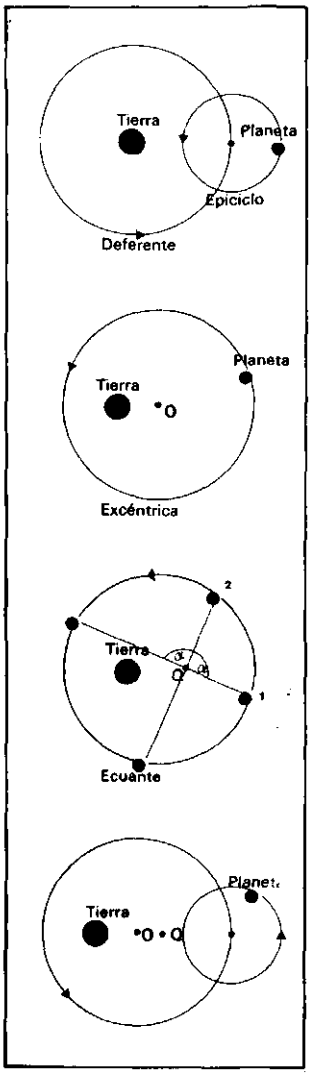
a) El descubrimiento de que la Vía Láctea es una gigantesca colección de estrellas hace verosímil la existencia de nuevos mundos en el firmamento y por tanto la idea de la infinitud del Universo.
b) La similitud entre la topología lunar y la terrestre rompe la distinción aristotélica entre región sublunar (terrestre) y supralunar (celeste).
c) La existencia de manchas solares que giran sobre el Sol, constituye un modelo de la rotación de la Tierra y refuta la tesis de la incorruptibilidad y perfección de los cielos.
d) El descubrimiento de cuatro planetas que giran en torno a Jupiter constituye un modelo del sistema solar copernicano.
e) La existencia de fases de Venus refuta el sistema ptolemaico según el cual Venus se encontraba permanentemente entre la Tierra y el Sol, por lo cual un observador situado sobre la Tierra sólo podrá ver a Venus en fase creciente. Resulta importante este descubrimiento por haber sido predicho por Copérnico, aunque no podía comprobarlo.

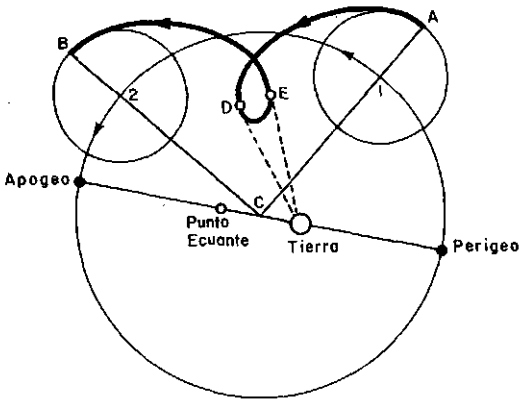
El telescopio no prueba la validez del sistema copernicano pero se convierte en un instrumento de propaganda del copernicanismo y hace imposible considerarlo como una simple teoría matemática para salvar las apariencias.

Galileo en su última obra *Discursos y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias* destruye los argumentos aristotélicos de que la caída de los cuerpos prueba la inmovilidad de la Tierra, estableciendo que todo movimiento considerado respecto a un sistema de referencia cerrado (sistema de Galileo) no permite descubrir si el sistema está en reposo o en movimiento uniforme.

2. El nacimiento del método científico

Entre las características del nuevo método en contraposición al utilizado por la ciencia medieval, podemos señalar:



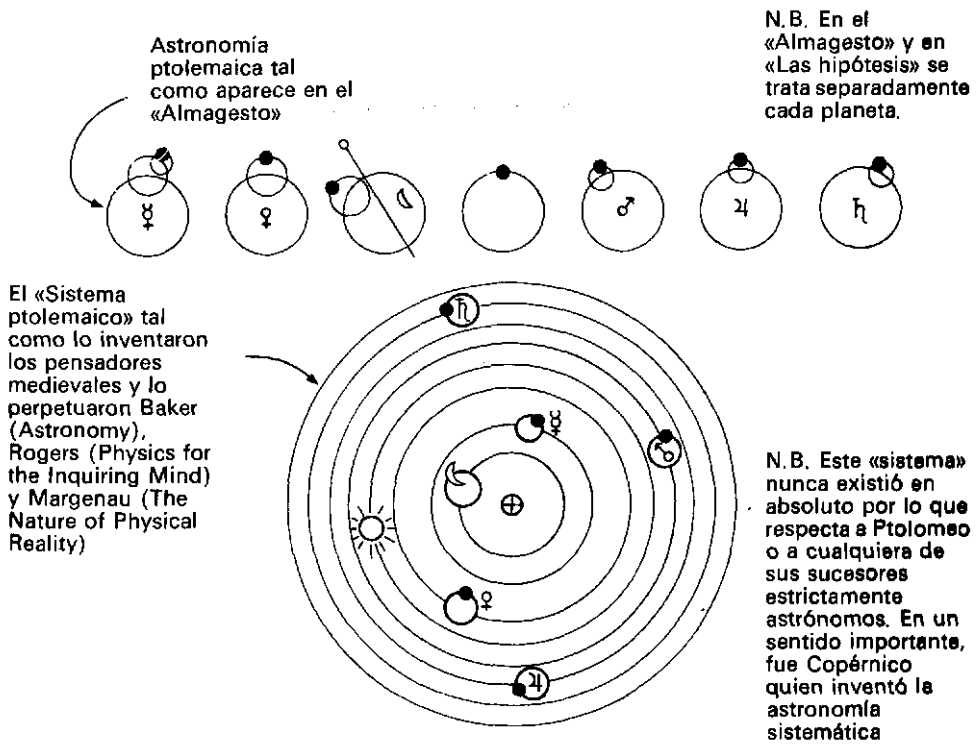


En el adjunto croquis imaginemos el planeta situado en el punto A del epiciclo, cuyo centro es 1. El epiciclo se halla sobre el círculo deferente cuyo centro es C. La Tierra, estacionaria, se halla situada dentro del deferente. Ahora (1) el planeta situado en A comienza a moverse alrededor de su epiciclo y (2) el epiciclo mismo es conducido alrededor del deferente del 1 al 2. La combinación de los dos movimientos es el movimiento supuesto del planeta y está representado por la línea gruesa entre A y B. De este modo, Ptolomeo explicaba las retrogradaciones de los planetas.

A la izquierda, esquema comparativo de los recursos geométricos empleados por Ptolomeo para explicar y predecir los movimientos aparentes de los planetas. En primer lugar, esquema del movimiento de un planeta en un epiciclo alrededor de un centro que a su vez gira en un deferente en torno a la Tierra. En segundo lugar, esquema del movimiento del planeta en una excéntrica, circunferencia cuyo centro no coincide con el de la Tierra. En tercer lugar, esquema de un ecuante, punto excéntrico respecto al cual la velocidad angular del planeta es constante, aunque ésta varíe realmente. En cuarto lugar, combinación de epiciclo, excéntrica y deferente.

a) *La utilización del método hipotético-deductivo:* A partir de que el científico intuye lo que considera propiedades esenciales de los fenómenos construye hipótesis, de las que deduce las consecuencias que deberá contrastar con los hechos. En este sentido el nuevo método científico no se diferencia esencialmente del método inductivo-deductivo de Aristóteles. Los dos momentos principales de este proceso metodológico son: 1) la formulación de hipótesis, y 2) la contrastación de las consecuencias deducidas lógicamente de estas hipótesis con los hechos de la experiencia.

b) *Tratamiento matemático de la naturaleza:* La ciencia medieval hacía una distinción radical entre las ciencias de la naturaleza y la matemática. Esta última sólo servía para tratar entes ideales. Por ejemplo, la astronomía



Esquema general del cálculo de Ptolomeo.

(Tomado de HANSON, N. R., *Constelaciones y conjeturas*, Ed. Alianza, Madrid, 1978.)

matemática era un mero artilugio para salvar las apariencias pero no describía la realidad física. La nueva ciencia se basa en el ideal pitagórico y considera que la Naturaleza está regida por una auténtica armonía matemática. Frente al estudio basado en el aspecto cualitativo de la realidad se pasa a la consideración del aspecto cuantitativo, es decir, de la utilización del lenguaje ordinario a un lenguaje matemático. Por ejemplo, se llega a definir los conceptos métricos «tiempo», «espacio», «fuerza» y «materia» que vienen a sustituir los conceptos cualitativos escolásticos de «sustancia» y «causa».

Para Galileo sólo existe lo que puede ser objeto de medida, es decir, las cualidades primarias, mientras que las secundarias y no medibles son únicamente subjetivas.

c) *Rechazo de la física teleológica aristotélica:* La antigua física trataba de analizar la naturaleza en base a buscar el «por qué» y el «para qué», la nueva física se contenta en explicar el «cómo», eliminando las explicaciones finalistas.

d) *Utilización de la experimentación en la investigación científica:* La antigua ciencia se contentaba a lo sumo con la simple observación, sin embargo la nueva metodología provoca situaciones eligiendo previamente las características cuantificables del fenómeno que interesa. Los experimentos cumplen la función de confirmar la hipótesis, comprobando si realmente ocurren los fenómenos que se deducen de ellas. La necesidad de la experimentación provoca el desarrollo de todo un intrumental científico, tanto de observación como de medición.

3. Textos sobre la Revolución Científica

Los cuatro textos que siguen corresponden a filósofos contemporáneos y tratan aspectos de historia y filosofía de la ciencia relacionados con la Revolución Científica.

3.1. *Naturaleza y necesidad de las revoluciones científicas*

THOMAS S. KUHN

Nació en 1922 en Cincinnati, Ohio (EE.UU.), profesor en la Universidad de Princeton, su obra tiene especial relevancia en la historia y filosofía de la ciencia. Frente a los que han pensado que la filosofía de la ciencia es básicamente una reconstrucción lógica de teorías científicas, Kuhn ha considerado que el estudio histórico de la ciencia es indispensable para entender no sólo cómo se han desarrollado las teorías científicas, sino también por qué determinadas teorías han sido aceptadas y por tanto justificadas y validadas.

Kuhn analiza la influencia de factores «internos» y «externos» en la evolución de un determinado campo científico, aunque no llega a delimitar hasta qué punto unos u otros son determinantes para la dinámica científica. Analiza de forma especial la revolución copernicana como modelo de revolución científica y en la que se pone de manifiesto la interrelación entre factores externos e internos y la extrapolación del fenómeno científico a campos sociales y religiosos.

Entre sus obras más importantes podemos señalar: *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), *La revolución copernicana* (1957), *The essential tension* (1977), *Black-Body theory and the quantum discontinuity, 1894-1912* (1978).

«Estas observaciones nos permiten finalmente considerar los problemas que dan título a este ensayo. ¿Qué son las revoluciones científicas y cuál es su función en el desarrollo científico? Gran parte de la respuesta a esas preguntas ha sido anticipada ya en secciones previas. En particular, la discusión anterior ha indicado que las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible. Sin embargo, hay mucho más que decir al respecto y podemos presentar una parte de ello mediante una pregunta más. ¿Por qué debe llamarse revolución a un cambio de paradigma? Frente a las diferencias tan grandes y esenciales entre el desarrollo político y el científico, ¿qué paralelismo puede justificar la metáfora que encuentre revoluciones en ambos?

Uno de los aspectos del paralelismo debe ser ya evidente. Las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados por el medio ambiente que han contribuido en parte a crear. De manera muy similar, las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, también a menudo restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente en la exploración de un aspecto de la naturaleza, hacia el cual, el mismo paradigma había previamente mostrado el camino. Tanto en el desarrollo político como en el científico, el sentimiento de mal funciomamiento que puede conducir a la crisis es un requisito previo para la revolución. Además, aunque ello claramente fuerza la metáfora, este paralelismo es sólo válido para los principales cambios de paradigmas, como los atribuibles a Copérnico o a Lavoisier, sino también para los muchos más pequeños, asociados a la asimilación de un tipo nuevo de fenómeno, como el oxígeno o los rayos X. Las revoluciones científicas, como hicimos notar al final de la sección V, sólo necesitan parecerles revolucionarias a aquellos cuyos paradigmas sean afectados por ellas. Para los observadores exteriores pueden parecer, como las revoluciones balcánicas de comienzos del siglo XX, partes normales del proceso de desarro-

llo. Los astrónomos, por ejemplo, podían aceptar los rayos X como una adición simple al conocimiento, debido a que sus paradigmas no fueron afectados por la existencia de la nueva radiación. Pero, para hombres como Kelvin, Crookes y Roentgen, cuyas investigaciones trataban de la teoría de la radiación o de los tubos de rayos catódicos, la aparición de los rayos X violó, necesariamente, un paradigma, creando otro. Es por eso por lo que dichos rayos pudieron ser descubiertos sólo debido a que había algo que no iba bien en la investigación normal.

Este aspecto genético del paralelo entre el desarrollo político y el científico no debería ya dejar lugar a dudas. Sin embargo, dicho paralelo tiene un segundo aspecto, más profundo, del que depende la importancia del primero. Las revoluciones políticas tienden a cambiar las instituciones políticas en modos que esas mismas instituciones prohíben. Por consiguiente, su éxito exige el abandono parcial de un conjunto de instituciones en favor de otro y, mientras tanto, la sociedad no es gobernada completamente por ninguna institución. Inicialmente, es la crisis sola la que atenúa el papel de las instituciones políticas, del mismo modo, como hemos visto ya, que atenúa el papel desempeñado por los paradigmas. En números crecientes, los individuos se alejan cada vez más de la vida política y se comportan de manera cada vez más excéntrica en su interior. Luego, al hacerse más profunda la crisis, muchos de esos individuos se comprometen con alguna proposición concreta para la reconstrucción de la sociedad en una nueva estructura institucional. En este punto, la sociedad se divide en campos o partidos enfrentados, uno de los cuales trata de defender el cuadro de instituciones antiguas, mientras que los otros se esfuerzan en establecer otras nuevas. Y, una vez que ha tenido lugar esta polarización, el recurso político fracasa. Debido a que tienen diferencias con respecto a la matriz institucional dentro de la que debe tener lugar y evaluarse el cambio político, debido a que no reconocen ninguna estructura suprainstitucional para dirigir las diferencias revolucionarias, las partes de un conflicto revolucionario deben recurrir, finalmente, a las técnicas de persuasión de las masas, incluyendo frecuentemente el empleo de la fuerza. Aunque las revoluciones tienen una función vital en la evolución de las instituciones políticas, esa función depende de que sean sucesos parcialmente extrapolíticos o extrainstitucionales.

El resto de este ensayo está dedicado a demostrar que el estudio histórico del cambio de paradigma revela características muy similares en la evolución de las ciencias.»

(De *The Structure of Scientific Revolutions* (La estructura de las revoluciones científicas) (1962). Capítulo 9. Versión castellana de AGUSTIN CONTIN.)

NOTA: Por paradigmas entiende Kuhn «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica».

3.2. *La aceptación de teorías científicas: un ejemplo concreto*

MARIO BUNGE

Nace en Buenos Aires el 1919, es doctor en ciencias físicomatemáticas y se ha especializado en fundamentos de la ciencia y en epistemología. Ha sido profesor de física teórica en varias Universidades argentinas y norteamericanas.

Entre sus obras filosóficas figuran: *Metascientific Queries* (1959), *La investigación científica* (Ariel, 1969). Y entre sus libros propiamente científicos: *Cinemática del electrón relativista* (1960), *Foundations of Physics* (1967).

Bunge se ha opuesto a varias de las propuestas adoptadas por los positivistas lógicos y a algunas de las simplificaciones en las que han caído; pero también a las posiciones mantenidas por la llamada «nueva filosofía de la ciencia», rechazando los supuestos más «historicistas» y «sociologistas» que se les han atribuido. Bunge propone un modo de hacer filosofía que tenga en cuenta las complejidades de la actividad científica. Partiendo de una postura que podríamos denominar de realismo epistemológico, tiende hacia el materialismo tanto ontológico como metodológico.

La teoría del sistema planetario

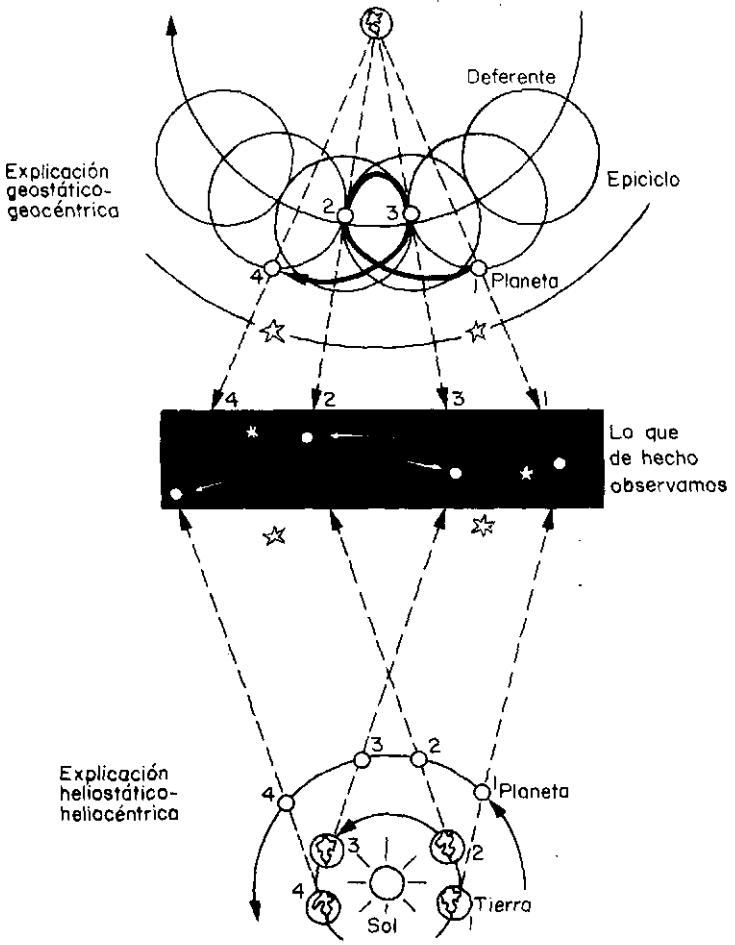
«Los modelos geocéntricos y heliocéntricos de nuestro sistema planetario son considerados por los convencionalistas como modelos empíricamente equivalentes e incluso como discursos equivalentes; y se ha dicho y repetido que la única razón para preferir el sistema heliocéntrico es su simplicidad en comparación con la imagen geocéntrica, dado que, según el punto de vista en cuestión, no hay en realidad ninguna razón para dar preferencia a un sistema de referencia (el copernicano) sobre el otro (el ptolemaico). Ambas afirmaciones son falsas: el sistema de Copérnico y Kepler da cuenta de un conjunto de fenómenos mucho mayor que el de Ptolomeo, y no fue adoptado a causa de su mayor simplicidad —que no tiene en todos los aspectos— sino porque se supone que constituye una imagen más verídica de los hechos, mientras que el sistema geocéntrico es una teoría *ad hoc* aislada.

El sistema de Copérnico y Kepler satisface concretamente los siguientes criterios probatorios en una medida, en que jamás pudo soñar su teoría rival:

a) *Consistencia externa:* compatibilidad con la dinámica, la teoría gravitatoria y la cosmología. Ningún sistema dinámico emplea los ejes no inerciales de Ptolomeo (únicos que podían producir las órbitas ptolemaicas); las trayectorias de los planetas, tanto en la teoría newtoniana como en la einsteiniana, vienen determinadas esencialmente por el Sol; y todas las teorías cosmogónicas incluyen la hipótesis de que la Tierra se formó hace unos billones de años al mismo tiempo que los otros planetas y sin ningún privilegio especial (dicho de otro modo, el sistema geocéntrico es inconsistente con la teoría de la evolución de los astros). Los ejes terráqueos valen lo mismo que el sistema copernicano de referencia desde un punto de vista *geométrico* —es decir, por lo que atañe a la forma de las órbitas—, pero son ciertamente inadecuados desde el punto de vista *cinemático* y *dinámico*, entre otras razones porque las velocidades aparentes de los cuerpos celestes pueden tomar cualquier valor (siendo proporcionales a la distancia de la tierra), incluso más allá de la velocidad de la luz, y porque al ser no inerciales los ejes de Ptolomeo no es posible aplicarles el principio de relatividad: no son relativísticamente equivalentes a los ejes copernicanos (no están ligados por la transformación de Lorentz).

b) *Capacidad explicativa y predictiva:* El sistema heliocéntrico da cuenta de las fases de los planetas (predichas y descubiertas por Galileo en el caso de Venus), de la aberración de la luz (que permite determinar tanto la velocidad de la tierra como la distancia tierra-sol), del efecto Doppler del espectro de las estrellas (que permite determinar la velocidad de recesión de las nebulosas) y de otras varias apariencias que el sistema geocéntrico no es capaz de «salvar».

c) *Representatividad:* el sistema heliocéntrico no es simplemente un procedimiento convencional de cálculo sino una reconstrucción conceptual de los hechos, como creían Copérnico y Galileo y como debe admitirse hoy a la vista de los hechos arriba mencionados.



El movimiento retrógrado de los planetas según la explicación geocéntrica y he.
(Tomado de HANSON, N. R., *Constelaciones y conjeturas*, Ed. Alianza, Madrid, 1

Es fecundo: ha suscitado nuevos descubrimientos astronómicos (como las leyes de Kepler), nuevos desarrollos en mecánica (por ejemplo, las teorías distintas de la gravitación y de las mareas) y en óptica (como la medición por Roemer de la velocidad de la luz), así como la conjetura —hoy perfectamente probada— de que existen una multiplicidad de sistemas solares (sugerida primero por Bruno y precisada después por Galileo sobre la base de su descubrimiento de los satélites de Júpiter).

Falsabilidad: es más falsable por la experiencia empírica que cualquier sistema convencionalista, ya que no admite la adición indefinida de hipótesis auxiliares destinadas a salvar las hipótesis centrales; además, el modelo simple de Copérnico y Kepler fue falsado o, mejor dicho, mejorado hace tiempo con el descubrimiento de que las órbitas reales son mucho más complejas que las elipses originales, debido a las perturbaciones de otros planetas y a la velocidad finita de la propagación del campo gravitatorio.

f) *Consistencia desde el punto de vista de la concepción del mundo dominante:* la nueva astronomía era compatible no sólo con la nueva física, sino también con la nueva antropología y la nueva ética, según las cuales la Tierra no era el más central de los lugares del universo y la naturaleza no estaba hecha para servir al hombre.

¿Qué papel desempeñó la simplicidad en la elección entre estas dos teorías rivales, pero no equivalentes desde el punto de vista empírico? Copérnico, refiriéndose al aspecto *geométrico* de su teoría, empleó el argumento de la simplicidad; pero al mismo tiempo recalcó que su teoría era contraria al sentido común, o que era, en nuestra terminología, más compleja que la teoría según la cual los movimientos celestes son tales como aparecen. Y sin embargo, ¡cuán ingenuamente simple resulta la más compleja de las curvas que pudiera imaginar Ptolomeo comparándola con las órbitas reales de los planetas calculadas mediante la mecánica newtoniana y la teoría de la perturbación! En suma, es falso decir que retenemos el sistema heliocéntrico porque es el más simple: si lo preferimos, pese a su mayor complejidad, es por ser el más verdadero. Y la simplicidad no ha mediado en nuestro juicio acerca de su valor de verdad.»

(De «The weight of simplicity in the construction and assaying of scientific theories», *Philosophy of Science*, vol. 28, 1961.)

3.3. *La dinámica de Newton no se deduce de la observación*

KARL R. POPPER

Nace en Viena el año 1902. En 1935 emigró a Inglaterra y en 1937 a Nueva Zelanda, donde estuvo hasta 1945 en que se trasladó de nuevo a Inglaterra en donde fue profesor de Lógica y Metodología de la Ciencia en la London School of Economics, desde 1949 hasta su retiro.

El primer libro de Popper *La lógica de la investigación científica* (1934) supone una crítica a algunos puntos de la filosofía del Círculo de Viena. La diferencia fundamental que le separa del Círculo es el rechazo del criterio positivista de «verificación» y «significado». Popper propone el criterio de «falsabilidad» gracias al cual es posible establecer una demarcación entre ciencia y no-ciencia. Así, la característica fundamental de una teoría para que la consideremos científica es que sea falsable. Esta postura la ilustró en su texto *Conjeturas y refutaciones* (1963).

Durante la segunda guerra mundial publicó *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*, en donde critica las teorías de aquellos que consideran que la historia se rige por leyes inexorables, considerando como ejemplos de este «historicismo» y «fatalismo» a Platón, Hegel y Marx.

Entre sus últimas obras destacan, *Conocimiento objetivo, un enfoque evolucionista* (1972) y *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual* (1976).

«Es históricamente falsa la afirmación de que la dinámica de Newton derivó de la observación. Por difundida que esté tal creencia, no se trata más que de un mito histórico o, si se prefiere, una audaz deformación de la historia. Para demostrar que esto es así me referiré brevemente al papel desempeñado por los tres más importantes precursores de Newton en este campo: Nicolás Copérnico, Tycho Brahe y Juan Kepler.

Copérnico estudió en Bolonia con el platónico Novara, y su idea de colocar en el centro del universo al Sol, en lugar de la Tierra, no fue el resultado de nuevas observaciones, sino una *nueva interpretación* de hechos viejos y bien conocidos a la luz de ideas semirreligiosas platónicas y neoplatónicas. Podemos rastrear la idea fundamental en el libro VI de la *República*, de Platón, donde leemos que el Sol tiene el mismo papel en el ámbito de las cosas visibles que la idea del bien en el ámbito de las ideas. Ahora bien, la idea del bien ocupa el rango más alto en la jerarquía de ideas platónicas. Por consiguiente el Sol, que da a las cosas visibles su visibilidad,

su vitalidad, su desarrollo y su progreso, ocupa el rango más alto en la jerarquía de cosas visibles de la naturaleza.

El pasaje aludido de la *República* es de excepcional importancia entre todos los pasajes sobre los cuales se basaba la filosofía neoplatónica cristiana.

Ahora bien, si se debía otorgar al Sol un lugar privilegiado, si el Sol merecía un rango divino en la jerarquía de cosas visibles, entonces no era posible que girara alrededor de la Tierra. El único lugar apropiado para tan encumbrada estrella era el centro del universo. De modo que la Tierra estaba obligada a girar alrededor del Sol.

Esa idea platónica, pues, constituye el fundamento histórico de la revolución copernicana. Esta no comenzó con observaciones, sino con una idea religiosa o mitológica. A menudo estas hermosas pero descabelladas ideas han sido defendidas por grandes pensadores, e igualmente a menudo por maniáticos. Pero Copérnico no era un maniático. Era sumamente crítico frente a sus propias intuiciones místicas, a las que examinaba rigurosamente a la luz de observaciones astronómicas reinterpretadas mediante la nueva idea. Consideraba a esas observaciones, con razón, como de la mayor importancia. Pero, desde un punto de vista histórico o genético, las observaciones no eran la fuente de su idea. Esta era anterior a aquéllas, y era indispensable para su interpretación: las observaciones debían ser interpretadas a la luz de la idea.

Juan Kepler, discípulo y ayudante de Tycho Brahe, a quien este gran maestro dejó sus observaciones inéditas, era un copernicano. Como el mismo Platón, Kepler estaba imbuido de saber astrológico, aunque fue siempre un pensador crítico; y al igual que Platón, también recibió una profunda influencia del misticismo numérico de los pitagóricos. Lo que aspiraba a descubrir, lo que buscó durante toda su vida fue la ley aritmética que subyace en la estructura del mundo, la ley sobre la cual reposa la construcción de los círculos del sistema solar copernicano y sobre la cual se basaban, en particualr, sus distancias relativas con respecto al Sol. Nunca halló lo que buscaba. No halló en las observaciones de Tycho la ansiada confirmación de su creencia de que Marte giraba alrededor del Sol en una órbita perfectamente circular y con velocidad uniforme. Por el contrario, descubrió en las observaciones de Tycho una *refutación* a la hipótesis del círculo. Por ello, la descartó y después de ensayar en vano otras soluciones, dio con lo mejor que podía hallar después de la primera: la hipótesis de la elipse. Y encontró que era posible poner de acuerdo las observaciones con la nueva hipótesis, aunque sólo bajo la suposición —que al principio estuvo lejos de ser bien recibida— de que Marte no se desplaza con velocidad uniforme.

Históricamente, por lo tanto, las leyes de Kepler no fueron resultado de las observaciones. Lo que ocurrió fue que Kepler trató en vano de interpretar las observaciones de Tycho mediante su hipótesis original, la que postulaba el círculo. Las observaciones *refutaron* esta hipótesis, y por eso ensayó las siguientes mejores soluciones: el óvalo y la elipse. Las observaciones aún no probaban que la hipótesis de la elipse fuera correcta, pero podían ser *explicadas* por medio de esta hipótesis: podían ser armonizadas con ella.

Además, las leyes de Kepler en parte dan apoyo a esa creencia en una causa, un poder, que emana como rayos de luz del Sol e influyen, dirigen o causan el movimiento de los planetas, inclusive la Tierra; y en parte también se inspiran en esa creencia. Pero la idea de que hay un influjo o «influencia» proveniente de las estrellas y que llega a la Tierra era considerada por aquel entonces como el dogma fundamental de la astrología opuesto al racionalismo aristotélico. Aquí encontramos una importante línea divisoria que separaba a dos escuelas de pensamiento: Galileo, por ejemplo, el gran crítico de Aristóteles o Descartes, Boyle o Newton

pertenecían a la tradición racionalista (aristotélica). Es esta la razón por la cual Galileo fue escéptico frente a las ideas de Kepler y fue también la razón por la cual no pudo aceptar ninguna teoría de la mareas que las explicara por la «influencia» de la Luna, por lo que se vio obligado a elaborar una teoría no lunar que explicara las mareas simplemente por el movimiento de la Tierra. Esa fue también la razón por la cual Newton se resistió tanto a aceptar su propia teoría de la atracción (o la de Robert Hooke) y por la cual nunca se reconcilió totalmente con ella. Y fue esa la razón por la cual los cartesianos franceses se resistieron durante mucho tiempo a aceptar la teoría de Newton. Pero, finalmente, la concepción astrológica original resultó ser tan exitosa que fue aceptada por todos los racionalistas y se olvidó su deshonroso origen.

Tales fueron, desde un punto de vista histórico y genético, los principales antecedentes de la teoría de Newton. Nuestra exposición muestra que, en punto a hechos históricos, la teoría no derivó de las observaciones.»

(De *Conjectures and Refutations.* (Conjeturas y refutaciones) (1963). Cap 8. Versión castellana de NESTOR MIGUEZ.)

3.4. *Experimentos*

NORWOOD R. HANSON (1924-1967)

Nacido en New Jersey, se doctoró en Cambridge (Inglaterra) y fue profesor de la Universidad de Indiana y más tarde en Yale, donde estuvo hasta su muerte por accidente aéreo en una avioneta que él mismo pilotaba.

Plantea la posibilidad de elaborar una lógica del descubrimiento distinta de la reconstrucción lógica y específicamente nomológico-deductiva, de las teorías científicas y distinta también de una psicología del razonamiento. Intenta extraer conclusiones en epistemología partiendo de la historia de la ciencia. Por otro lado estudia detalladamente la naturaleza y condiciones de la observación en la ciencia y de la relación entre términos observacionales y términos teóricos.

Stephen Toulmin dice de él: «Fue un hombre fuera de su tiempo, un carácter del Renacimiento florentino, que mostró lo mucho que todavía puede lograr, incluso dentro de la profesionalizada sociedad tecnocrática de mediados del siglo XX, el hombre que se convierte a sí mismo en un maestro de un arte o de una ciencia, movido por su curiosidad, amor y obstinación pura».

Entre sus obras destacan: *Patterns of Discovery* (Patrones de descubrimiento) (1958), *The Concept of the Positron* (El concepto de positrón) (1963) y *Perception and Discovery* (Percepción y descubrimiento) (1969).

Otro de sus libros póstumos a señalar es *Constelaciones y conjeturas* (1973) en el que nos ofrece una historia de la astronomía hasta Kepler analizándola desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia astronómica.

«Para Galileo, la experimentación era importante, pero sólo como una exhibición y confirmación *ex post facto* de lo que (para él) ya había descubierto la razón. Una vez que el mundo, como creación de un Dios matemático, había cedido a la descripción geométrica, sus propiedades minúsculas y sus detalles ocultos estaban predeterminados epistémicamente, tal como lo están las consecuencias de la geometría euclídea para cualquier estudiante que acepte los axiomas y las reglas. Entonces, montar una demostración viva de esas verdades (con planos inclinados, poleas y alambres) era poco más o menos tan necesario en la filosofía natural como en la geometría: es decir, nada en absoluto. Tal recurso se dirigía principalmente a aquellos que eran demasiado lerdos para seguir el argumento. Sin embargo, Galileo hubiese considerado que caía en pecado mortal aquel que, siendo incapaz de seguir el argumento, ignorase también el «experimento» tridimensional. Algunos contemporáneos hicieron precisamente eso y, al hacerlo, pecaron contra la razón. Porque,

aunque la estructura de la experiencia fuese concebida como si estuviese geométricamente diseñada, ese mismo diseño estaba de modo evidente *en* el experimento, al igual que estaba también en el *argumento* que articulaba la estructura de ese experimento. La realidad física se le aparecía a Galileo como una creación geométrica; los hechos físicos estaban estructurados *a la* Euclides. Los fenómenos, la experimentación y la argumentación podían compartir la misma estructura. En realidad, *deben* hacerlo así para estar relacionados como materia de la que se trata —demostración— y descripción. Por tanto, parecía que el filósofo natural podría alcanzar los mismos logros por dos diferentes sendas de investigación: la argumentación geométrica o la experimentación de laboratorio. La estructura de los hechos físicos podría ser delineada por cualquiera de los dos tipos de investigación. Aún así, para Galileo (y para muchos héroes científicos contemporáneos) la «corrección» de un experimento, de su diseño, se revelaba de alguna manera en el grado en que incorporaba argumentos puramente teóricos. El fracaso de los resultados experimentales para apoyar reflexiones teóricas anteriores ha sido siempre, para algunos, una indicación inicial de que hay algo equivocado en el propio diseño experimental. Aquí radica el poder de los *Gedankenexperimente* (experimentos imaginarios o mentales) como el de Galileo con las balas de cañón en Pisa, el del cubo de Newton, el del ascensor de Einstein, el del gato de Schrödinger, etc.; los problemas teóricos de tales ejemplos superan las virtudes de estirar, empujar, cortar o calentar trozos de materia con el fin de *mostrar* «lo que es el caso» a quien no está convencido.

Comparemos esta visión del experimento con otra diametralmente diferente. La posición parodiada como «empirismo de secano» hace de la experimentación y de la observación controlada el verdadero origen, el desarrollo y la realización de todo lo valioso en la ciencia. Todo lo demás es «mera especualción», o incluso ¡«metafísica»! En su forma extrema, el científico de esa orientación «dejará a los hechos hablar por sí mismos»; actuará, vagará y rumiará al azar, dando «al mundo» (es decir, a la materia que ha elegido) todas las oportunidades de expresarse». Las teorías científicas, según esta interpretación, serán como fotografías de rayos X de lo que las materias dadas revelan de sí mismas durante la investigación experimental cuidadosa, precisa y cuantitativamente circunscrita. La experimentación aporta su propia dirección, según este punto de vista. Las ideas preconcebidas, hipótesis, sospechas, intuiciones y especulaciones errantes serán, aparentemente, trituradas bajo el inexorable avance de tal experimentador. La exactitud experimental, el control, el detalle en la medida, éstos serán los criterios y la consumación real de la investigación cuidadosa, junto a la cual todas las elaboradas e inteligentes construcciones de los teóricos abstractos se disiparán en el olvido de la historia (e incluso de la mitología).»

(De *Observation and Explanation* («Observación y explicación») (1971). Versión castellana de ANTONIO MONTESINOS.)

NICOLÁS COPÉRNICO

Biografía

1473. Nace en Torún, al norte de Polonia. Su padre pertenecía a la burguesía.

1483. Muere su padre, y tanto él como sus hermanos quedan al cuidado de su tío materno, Lucas Watzenrode, que llegó a ser obispo y gobernador de Ermland.

1491-94. Estudia en la Universidad de Cracovia.

1496. Es nombrado canónigo del capítulo de Ermland.

1496-1506. Estudia en Bolonia y Padua. Se gradúa de doctor de Derecho Canónico en la Universidad de Ferrara. Esto le permite estar en contacto con los más importantes astrónomos y matemáticos de la época y realizar observaciones astronómicas.

1506-12. Vuelve a Polonia donde actúa como secretario de su tío Lucas. Escribe el *Commentariolus* que circula en manuscrito, reintegrándose más adelante al capítulo de Ermland.

1517. Comienzo de la reforma luterana.

1526. Publica su *Tratado sobre la moneda* en el que explica por qué la moneda mala expulsa de la circulación a la moneda buena.

1537. Muere su tío, el obispo Lucas.

1530-39. Escribe *De Revolutionibus Orbium Coelestium libri VI* que no se publicará hasta su muerte.

En esta obra, que marca el comienzo de la moderna astronomía, Copérnico revisa los modelos matemáticos de Ptolomeo, eliminando los ecuantes y colocando al Sol en el centro del movimiento de los planetas.

En tiempos de Copérnico, los astrónomos seguían la teoría geocéntrica, desarrollada por Ptolomeo de Alejandría (s. II). Según esta teoría la Tierra estaba inmóvil en el centro del Universo. En cambio, según la teoría heliocéntrica, la Tierra y los demás planetas giran alrededor del Sol. Esta idea fue ya propuesta en la Antigüedad por algunos pitagóricos.

1539-41. Rético, sabio renacentista, visita a Copérnico y se queda con él durante dos años, en los que copia el *De revolutionibus* y convence a Copérnico de que lo publique, encargándose él mismo de su publicación.

1542. Comienza la impresión de *De revolutionibus* dirigida por Rético, en la famosa imprenta de Petreio en Nüremberg. Copérnico escribe la dedicatoria a Pablo III, que envía a Rético. Rético es nombrado catedrático de matemáticas en la Universidad de Leipzig y deja el cuidado de la impresión en manos de Andreas Osiander (principal teólogo y predicador de Nüremberg, cofundador del credo luterano).

1543. Se acaba la impresión de *De revolutionibus* con un prólogo anónimo, redactado por Osiander (Texto 2") con el fin de aplacar las críticas airadas de «aristotélicos y teólogos». Este prólogo se incluyó sin conocimiento y en contra de las opiniones de Copérnico. Por lo cual se dice que es posible que su lectura acelerase su muerte.

COPÉRNICO

TEXTO 1:

Supuestos o axiomas del sistema copernicano

«Nuestros antepasados supusieron la existencia de un gran número de esferas celestes, por la necesidad de explicar el movimiento aparente de los planetas por el principio de regularidad. Encontraban enteramente absurdo que un cuerpo celeste, que es una esfera perfecta, no se moviera siempre uniformemente. Veían que conectando y combinando movimientos regulares de forma diversa podrían hacer que cualquier cuerpo pudiese ocupar cualquier posición.

Calipo y Eudoxo de Cnido, que trataron de resolver el problema mediante el empleo de esferas concéntricas, fueron incapaces de calcular todos los movimientos planetarios; aspiraban a explicar no solamente las revoluciones aparentes de los planetas sino también el hecho de que estos cuerpos parecían a veces ascender en los cielos, y otras descender; hecho que es incompatible con el principio de concentricidad. Por tanto parecía mejor emplear ruedas excéntricas y epiciclos, sistema que finalmente aceptó la mayoría de los estudiosos.

Sin embargo, las teorías planetarias de Ptolomeo y muchos otros astrónomos, aunque conformes con los datos numéricos, parecían presentar dificultades no pequeñas. Porque estas teorías no se adecuaban, a menos de imaginar también ciertos ecuantes; entonces sucedía que un planeta no se movía con velocidad uniforme ni en su deferente ni cerca del centro de su epiciclo. De aquí que un sistema de esta clase no parecía ni completo ni convincente.

Consciente de estos defectos, he considerado a menudo si existía tal vez una distribución más razonable de los círculos, desde la cual derivara toda aparente desigualdad y en la que todo se moviera uniformemente alrededor de su propio centro, como la regla del movimiento absoluto requiere. Después de dirigir mi atención a este problema verdaderamente difícil y casi insoluble, pensé al fin que podría resolverlo con muchas menos y mucho más simples construcciones de las usadas anteriormente, si se me permitieran algunos supuestos (que se llaman axiomas). Estos son los siguientes:

1) Los cuerpos celestes no se mueven todos alrededor del mismo centro.
2) La Tierra no es el centro del Universo, sino solamente de la esfera lunar y de la gravedad terrestre.
3) Todas las esferas giran alrededor del Sol, y por tanto el Sol es el centro del Universo.
4) La razón entre la distancia de la Tierra al Sol y la altura del firmamento es menor que la relación entre el radio de la Tierra y la distancia de ésta al Sol, tanto menor que la distancia desde la Tierra al Sol es despreciable en comparación con la altura del firmamento.
5) Cualquier movimiento que aparece en el firmamento deriva no de un movimiento del firmamento sino de un movimiento de la Tierra. La Tierra juntamente con sus elementos circundantes realiza una rotación completa sobre sus polos fijos en un movimiento diario mientras que el firmamento y el más alto cielo permanecen inalterables.
6) El aparente movimiento anual del Sol deriva no de su movimiento sino del de la Tierra y nuestra esfera, con la cual giramos alrededor del Sol como cualquier otro planeta. La Tierra tiene, por tanto, más de un movimiento.
7) El movimiento retrógrado y directo aparente de los planetas deriva no de su movimiento sino del de la Tierra. El movimiento de la Tierra sola basta, por tanto, para explicar tantas irregularidades aparentes en los cielos.

Habiendo establecido estos axiomas procuraré demostrar brevemente cómo puede salvarse la uniformidad de los movimientos de modo sistemático. Sin embargo, he pensado, para ser breve, omitir en este compendio las demostraciones matemáticas que reservo para mi obra mayor.» (De «Hypothesibus motuum coelestium a se constitutis *commentariolus*» (Breve esquema de las hipótesis sobre los movimientos celestes) (1512).)

TEXTO 2:

Al lector, sobre las hipótesis de esta obra

«Puesto que la novedad de las hipótesis de esta obra es cosa que ya se ha difundido ampliamente, no abrigo dudas de que algunos hombres ilustrados se sientan seriamente ofendidos porque el libro declara que la Tierra se mueve, y que el Sol se halla quieto, en el centro del Universo; esos hombres, indudablemente, creen que no debería introducirse la confusión en las artes liberales establecidas desde hace mucho sobre bases correctas; pero, si están dispuestos a examinar el asunto más atentamente, comprobarán que el autor de esta obra no ha hecho nada que merezca censura, pues es deber de un astrónomo examinar la historia de los movimientos celestes a través de cuidadosas y concienzudas observaciones. Luego, al examinar las causas de esos movimientos, debe concebir e inventar hipótesis sobre ellos (puesto que de ninguna manera puede alcanzar las causas verdaderas) hipótesis tales que, siendo supuestas, permitan calcular correctamente los movimientos, de acuerdo con los principios de la geometría, tanto en el futuro como en el pasado. Este autor ha cumplido estos deberes de manera excelente. Porque, en efecto, estas hipótesis no hay ninguna necesidad de que sean verdaderas, y ni siquiera que se asemejen a la verdad; sólo se pide de ellas, que permitan realizar cálculos concordantes con las observaciones, eso basta. Acaso haya quien ignore la geometría y la óptica hasta el punto de que considere el epiciclo de Venus como probable o piense que esa es la razón por la cual Venus a veces precede y a veces sigue al Sol en 40 grados o aún más. ¿Hay alguien que no se dé cuenta de que de este supuesto se sigue necesariamente que el diámetro del planeta en perigeo aparezca más de cuatro veces mayor, y el cuerpo del planeta más de dieciseis veces más grande que en el apogeo, un resultado que contradice la experiencia de todas las edades? En este estudio hay otros absurdos no menos importantes, que no es necesario discutir en este momento. Pues es bien claro que este arte desconoce completa y sencillamente las causas de los movimientos aparentemente irregulares. Y si las causas son inventadas por la imaginación, como en efecto muchas lo son, no se las expone para convencer a nadie de que sean verdaderas, sino tan sólo para que suministren una base correcta de cálculo. Ahora bien, cuando de tiempo en tiempo se proponen para uno y el mismo movimientos diferentes hipótesis (como la de la excentricidad y la de los epiciclos para el movimiento del Sol) el astrónomo deberá adoptar sobre todas las otras aquéllas que sea más fácil de entender; el filósofo buscará, tal vez, en cambio, la semejanza a la verdad. Pero ninguno de los dos podrá comprender o afirmar algo como cierto, a menos que se le haya revelado por la divinidad. Por eso, permitamos que sean conocidas, junto con las hipótesis antiguas, que no son más verosímiles, estas nuevas. Hagámoslo especialmente porque las nuevas hipótesis son admirables, y también sencillas, y aportan consigo un inmenso tesoro de observaciones muy sagaces.

Pero, en la medida en que son hipótesis, que nadie espere nada cierto de la astronomía, la cual no puede ofrecer nada seguro, a menos que acepte como verdad ideas concebidas para otro fin y salga de la lectura de este estudio siendo más ignorante de lo que era cuando la abordó.» (Prefacio anónimo al *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Acerca de las revoluciones de las esferas celestes) (1543), escrito por ANDREAS OSIANDER.)

TEXTO 3:

Al santo padre Pablo III, sumo pontífice. Prefacio de Nicolas Copérnico a los libros de las revoluciones

«(...) Es así que no quiero ocultar a Vuestra Santidad que, para deducir otro modo de considerar los movimientos de las esferas del mundo, no me indujo sino el hecho de haber entendido que los matemáticos no eran consecuentes al investigarlos. Pues, en primer lugar, desconocen tanto el movimiento del Sol y de la Luna, que no pueden demostrar ni observar la duración eterna del año en curso. Además, al determinar los movimientos de ambos astros, así como el de los otros cinco planetas, ellos no utilizan los mismos principios, no parten de los mismos supuestos ni emplean las mismas demostraciones de las revoluciones y movimientos aparentes. En efecto, unos se sirven tan sólo de esferas concéntricas, otros de excéntricas y de epiciclos, con lo cual no consiguen del todo lo que se proponen. Pues aquellos que creen en los círculos concéntricos, aunque hayan demostrado ser capaces de componer con ellos ciertos movimientos diversos, no han podido establecer nada de cierto que correspondiera efectivamente a los fenómenos. Ahora bien, quienes imaginaron las excéntricas, aunque pareciera que, en gran parte, han podido deducir los movimientos aparentes con cálculos exactos mediante ellas, han admitido al mismo tiempo muchas cosas que, al parecer, contradicen los primeros principios de la uniformidad del movimiento. Sin embargo, no han podido descubrir ni deducir sobre la base de ellas el punto fundamental, esto es, la forma del mundo y la exacta simetría de sus partes y a ellos les sucede lo que a alguien que, juntando de diversos lugares manos, pies, cabeza y otros miembros, todos ellos perfectos, pero no conformados ni relacionados en un solo y mismo cuerpo y sin guardar correspondencia entre sí, formaría más bien un monstruo que un hombre. Es así que en el proceso de la demostración, que llaman método, observamos que ellos han olvidado algo necesario o bien han admitido algo extraño no perteneciente en modo alguno a la cuestión, lo cual no les hubiera sucedido de ninguna manera si hubieran seguido principios ciertos. Porque, si las hipótesis admitidas por ellos no hubieran sido falsas, todo lo que se desprende de ellas se hubiera verificado sin duda alguna. Y aunque esto que ahora declaro parezca oscuro, sin embargo, se explicará más claramente en su oportunidad.

Y habiendo yo meditado largamente sobre esta incertidumbre de la tradición matemática en cuanto a la composición de los movimientos de las esferas del mundo, comencé a fatigarme por el hecho de que los filósofos no dispusieran de ninguna explicación válida acerca de los movimientos de la máquina del mundo —construida para nosotros por el mejor y más perfecto de los artistas—, los cuales, en otros aspectos, habían estudiado minuciosamente los detalles ínfimos de dicho universo. Por lo cual, me tomé el trabajo de leer los libros que pude conseguir de todos los filósofos, para investigar si alguno de ellos emitió alguna vez una opinión diferente, acerca de los movimientos de las esferas del mundo, de la que sostuvieron los que enseñaron matemáticas en las escuelas. Primeramente, descubrí en Cicerón que Nicetus había sostenido que la Tierra se movía; y posteriormente, comprobé que, según Plutarco, algunos otros emitieron la misma opinión. (...)

A partir de aquí comencé yo a pensar en la movilidad de la Tierra. Y aunque esta opinión parecía absurda, sin embargo, sabiendo que a otros antes de mí se les había concedido la libertad de imaginar ciertos círculos para demostrar los fenómenos de los astros, pensé que fácilmente se me permitiría comprobar si, atribuyendo algún movimiento a la Tierra, sería posible deducir demostraciones más sólidas que las de mis predecesores acerca de las revoluciones de las esferas celestes.» (De *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543).

TEXTO 4:

Respuesta a los argumentos de los que han pensado que la Tierra está en reposo

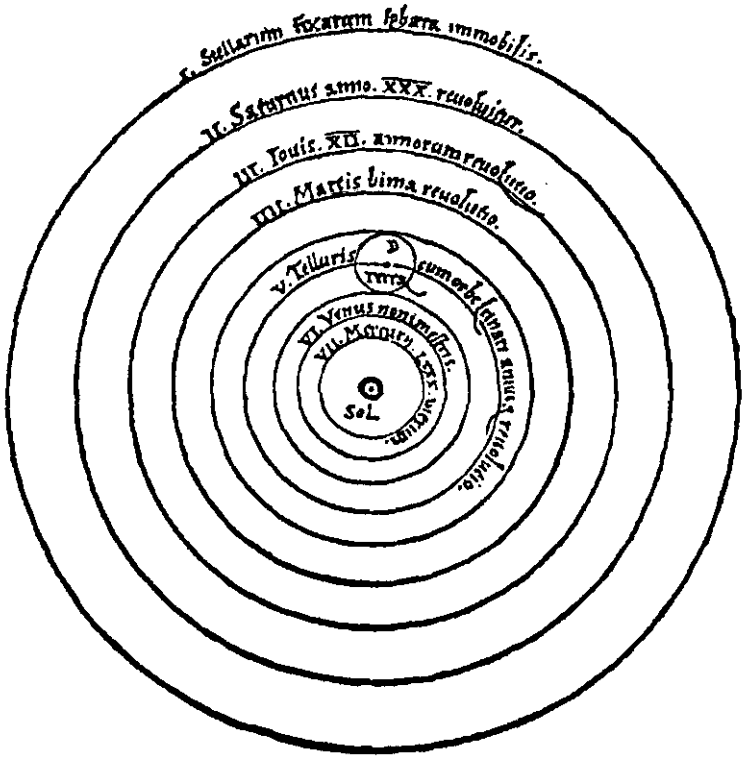
«Pero si alguno opinara que la Tierra gira, dirá ciertamente que este movimiento es natural y no violento. Pues las cosas que acaecen de forma natural producen efectos contrarios a los que tienen por

origen la violencia. En efecto, las cosas a las cuales se aplica la fuerza o la violencia se corrompen por necesidad y no pueden sustituir mucho tiempo; al contrario los procesos naturales se mantienen correctamente y se conservan en su perfecta organización. Por consiguiente, Ptolomeo no debió pues temer que la Tierra, junto con todas las cosas terrestres se destruyeran por la revolución producida por acción de la naturaleza, que es muy diferente de la que puede originar el arte o la que proviene del ingenio humano. Pero, ¿por qué no temió que ello sucediera más bien con el mundo, cuyo movimiento ha de ser tanto más veloz cuanto es mayor el cielo que la Tierra? ¿Acaso el cielo ha llegado a ser tan inmenso, a causa de que es separado del centro por la indecible vehemencia de este movimiento, que debería caer si de cualquier modo se detuviera? Por cierto que si este razonamiento fuera válido, también la magnitud del cielo se extendería al infinito. Pues cuanto más es llevado hacia lo alto por la fuerza misma del movimiento, tanto más veloz será ese movimiento a causa de la circunferencia siempre creciente, que sería necesario atravesar en el lapso de veinticuatro horas; y, a la inversa, al aumentar el movimiento, aumentaría también la inmensidad del cielo. De esta manera, la velocidad haría aumentar hasta el infinito a la magnitud y la magnitud a la velocidad.» (De *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543), libro I, cap. VIII.)

TEXTO 5:

Del orden de las esferas celestes

«La primera y más alta de todas es la esfera de las estrellas fijas, que se contiene a sí misma y a todas las demás cosas, y que, por tal razón es inmóvil; es el lugar del Universo al cual se refieren el movimiento y la posición de todos los otros astros. Y, como algunos piensan que de algún modo se mueve, nosotros al explicar el movimiento terrestre, señalaremos la causa por la cual parece así. Sigue el primero de los



El sistema copernicano en la edición impresa del *De revolutionibus*

planetas, Saturno, el cual cumple su circuito en 30 años. Después de él viene Júpiter, que se mueve en una revolución de 12 años. A continuación Marte, cuyo circuito es de 2 años. El cuarto lugar en la serie está ocupado por la revolución anual del orbe terrestre en el cual hemos dicho que la Tierra, junto con la órbita de la Luna, está contenido como un epiciclo. En quinto lugar Venus, que gira en 9 meses. El sexto lugar, por último, está ocupado por Mercurio, que efectúa su revolución en un periodo de 80 días. En el centro de todos ellos reside el Sol. Y colocado en ese templo hermosísimo, ¿quién podría haber puesto a este luminar en otro lugar mejor, donde pueda iluminarlo todo al mismo tiempo? Pues no impropiamente algunos lo llamaron «linterna del mundo», otros «mente» y otros «rector». Trismegisto lo llama «dios visible»; Sófocles, en *Electra*, «el que lo ve todo». Y así, el Sol como reposando en un trono real, gobierna la familia de los astros que giran en su entorno. La Tierra, por otra parte, no se verá privada de los servicios de la Luna, pues como dice Aristóteles en *De animalibus*, la Luna y la Tierra poseen el máximo grado del parentesco. No obstante, la Tierra concibe por el Sol y de él queda preñada, dando a luz todos los años.

Así pues, encontramos en esta admirable ordenación una simetría del mundo y un nexo de armonía entre el movimiento y la magnitud de los orbes como no pueden ser descubiertos de ninguna otra forma.» (De *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543), libro I, cap. X.)

COMENTARIO*

1. *Analiza el significado de los siguientes términos:*

1.1 'Calipo', 'Eudoxo de Cnido', 'Ptolomeo', 'excéntrica', 'epiciclo', 'ecuante', 'deferente', 'esferas concéntricas', 'movimiento directo', 'movimiento retrógrado', 'axiomas' o 'supuestos'.

1.2. 'Artes liberales', 'hipótesis', 'perigeo', 'apogeo', 'movimientos aparentemente irregulares', 'Andreas Osiander'.

1.3. 'Pablo III', 'principios de la uniformidad del movimiento', 'Cicerón', 'Plutarco'.

1.4. 'Movimiento natural', 'movimiento violento'.

1.5. 'Orbe terrestre', 'luminar', 'Hermes, Trismegisto', 'Sófocles' 'Aristóteles'

2. *Comenta el significado de los siguientes enunciados.*

2.1. 'Veían que conectando y combinando movimientos regulares de forma diversa podrían hacer que cualquier cuerpo pudiese ocupar cualquier posición'.

2.2. '...sólo se pide de ellas (hipótesis) que permitan realizar cálculos concordantes con las observaciones'.

2.3. '...atribuyendo algún movimiento a la Tierra, sería posible deducir demostraciones más sólidas que las de mis predecesores acerca de las revoluciones de las esferas celestes'.

2.4. 'De esta manera, la velocidad haría aumentar la magnitud hasta el infinito y la magnitud a la velocidad'.

2.5. 'La Tierra concibe por el Sol y de él queda preñada dando a luz todos los años'.

3. *Comenta las siguientes cuestiones.*

3.1. Describe en qué consiste (ayudándote de gráficos) y qué fenómenos explican cada uno de los artificios geométricos utilizados en la astronomía ptolemaica: deferentes, epiciclos, excéntricas, ecuantes.

3.2. ¿Cuáles son los presupuestos (dogmas, prejuicios...) que se encuentran en la base de la teoría de Ptolomeo?

* [illegible] diante (n al 2 1, pregunta 2, referente al texto 5).

3.3. ¿Qué fuentes extra-astronómicas —principalmente filosóficas— sirven de inspiración a Copérnico?
3.4. Análisis técnico de la teoría copernicana: ¿de qué prejuicios ptolemaicos sigue prisionero? De todos los artificios ptolemaicos, ¿cuáles acepta y cuáles rechaza?, ¿por qué? Ventajas técnicas que ofrece la teoría copernicana.
3.5. Examinar las razones de Copérnico en favor de la hipótesis heliocéntrica.
3.6. Argumentos en contra del movimiento terrestre. Fuentes de estos argumentos. Implicaciones en la física.
3.7. ¿En qué medida pudo influir el pitagorismo de Copérnico en su reticencia en publicar sus descubrimientos?
3.8. El prólogo de Osiander: el autor y la finalidad del mismo. Relación del prólogo con las teorías de la «doble verdad» y de «salvar las apariencias». En la moderna teoría de la ciencia, la concepción que ejemplifica el prólogo de Osiander se conoce con el nombre de «instrumentalismo». Resume brevemente las características de la concepción instrumentalista de la ciencia frente a la concepción esencialista (la ciencia describe la realidad) que se observa en la postura de Copérnico, Galileo...
3.9. ¿Fue realmente Copérnico un revolucionario en el campo de la ciencia?; ¿fue realmente Copérnico quien hizo la revolución copernicana?
3.10. ¿Qué datos astronómicos quería Copérnico explicar con el axioma cuatro del *Commentariolus*?

JOHANNES KEPLER

Biografía

1571. Nace en Weil (Suabia). De constitución débil. Su padre era borracho, y abandonó pronto la familia. Su infancia será desgraciada y sólo encontrará consuelo en las matemáticas y en la teología.

1589. Ingresa en la Universidad de Tubinga y tiene como maestro un ferviente discípulo de Copérnico, que le orienta hacia el estudio de las matemáticas y la astronomía. El sistema heliocéntrico le atrae por motivos estéticos y teológicos, considerando que Dios ha creado el Universo de acuerdo con una armonía matemática.

1594. Empieza a dar clases de matemáticas en la escuela luterana de Graz.

1596. Publica el *Mysterium Cosmographicum*, donde establece su teoría del «sistema de sólidos regulares»: esta teoría supone que las respectivas posiciones de las órbitas planetarias pueden ser explicadas mediante un sistema de cuerpos poliedros regulares inscritos en esferas. Supuso también que el Sol poseía un alma motriz gracias a la cual impulsaba a los planetas como si fueran los radios de una rueda. Este libro le permitió ponerse en contacto con Galileo y con el famoso astrónomo danés Tycho Brahe.

1600. Presionado por los católicos se traslada a Praga, donde Tycho Brahe trabajaba como astrónomo imperial. Colabora con Brahe durante casi dos años.

1601. Muere Brahe, y Kepler hereda su puesto y los manuscritos donde había anotado sus numerosas y precisas observaciones astronómicas.

1609. Publica *Astronomia Nova*, el libro más importante de Kepler. Partiendo de las valiosas observaciones de Tycho Brahe llega a formular sus dos primeras leyes. Según la primera, las órbitas de los planetas son elipses (no círculos como se creía hasta entonces) y el Sol se halla en uno de los focos. La segunda ley afirma que «los radios rectores de un planeta barren áreas iguales en tiempos iguales», por tanto la velocidad de los planetas varía (hasta entonces se creía que era uniforme) según su mayor o menor distancia respecto al Sol.

1612. Se traslada a Linz como profesor de matemáticas. Allí debe dedicarse a defender a su anciana madre acusada de brujería. Posteriormente se establece en Ulm, pierde cuatro de sus seis hijos, siendo interminables sus desgracias.

1619. Publica *De Harmonices Mundi* en el que aparece la tercera ley. Según ella, «los cuadrados de los tiempos invertidos por los planetas en completar su órbita (período) son directamente proporcionales

a los cubos de sus distancias medias al Sol». En la base de la formulación de esta ley se encuentra la creencia pitagórica de la necesidad de existir correlaciones matemáticas en la naturaleza. En este caso descubrió la tercera ley después de haber ensayado diversas relaciones algebraicas posibles entre las distancias planetarias y los períodos orbitales.

1630. Muere de pulmonía en Regensburg, donde se encontraba para reclamar su salario ante la Dieta Imperial.

KEPLER

TEXTO 1:

Acerca de la armonía del Universo

«Son principalmente tres las cosas cuyas causas, el por qué son así y no de otro modo, investigué incansablemente, a saber, el número, la magnitud y el movimiento de las trayectorias planetarias. A tanto atrevimiento me decidió la hermosa armonía de las cosas inmóviles, o sea del Sol, de las estrellas fijas y del espacio intermedio, con la Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (...)

Pienso que la mayoría de las causas de las cosas que hay en el mundo podrían deducirse del amor de Dios hacia los hombres. Desde luego, a nadie habrá de ocurrírsele poner en duda que Dios, al disponer los lugares de habitación del Universo, pensó en sus futuros moradores. Ya que en efecto el hombre es la finalidad del mundo y de toda criatura. Por ello creo que la Tierra, que debe alojar y nutrir a la verdadera imagen del Creador, fue hallada por Dios digna de girar en mitad de los planetas, de modo que tantos hay en el interior como en el exterior de su trayectoria. (De *Mysterium Cosmographicum* (Misterio Cosmográfico) (1596) Prefacio al lector y cap. IV.)

TEXTO 2:

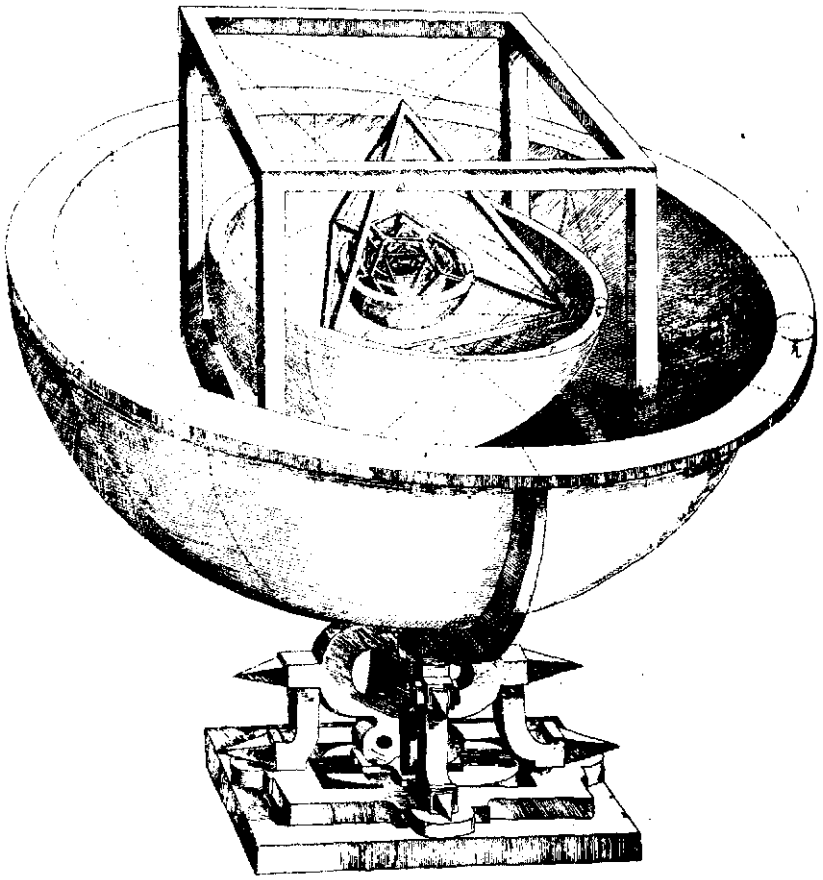
Fantasías de Kepler

«Si, finalmente, hacemos una selección entre los cuerpos, desdeñando a toda la masa de los irregulares y quedándonos sólo con aquellos cuyas caras tienen todas iguales ángulos y lados, tenemos a los cinco cuerpos regulares, que los griegos bautizaron con los siguientes nombres: el cubo o hexaedro, la pirámide o tetraedro, el dodecaedro, el icosaedro y el octaedro. Que no hay más que estos cinco, se ve en Euclides, libro XIII, corolario al teorema 18.

Puesto que el número de tales cuerpos está bien determinado y es muy pequeño mientras que las clases de los demás son innumerables o infinitas, deben darse en el mundo también dos clases de astros, que se distingan por alguna señal evidente (como es la del reposo y el movimiento); una de las clases ha de limitar con el infinito, como el número de las estrellas fijas, en tanto que la otra ha de estar estrechamente delimitada, como el número de los planetas. No es éste el lugar de desentrañar las razones por las que éstos se mueven y aquéllas no. Pero admitiendo que los planetas requieren el movimiento, se sigue que, para conservarlo, deben poseer trayectorias redondas.

Llegamos pues a la trayectoria circular por el movimiento, y a los cuerpos por el número y la magnitud. No tenemos más remedio que decir con Platón que Dios hace siempre geometría, ya que al formar las estrellas errantes adscribió cuerpos a los círculos y círculos a los cuerpos hasta que no quedó ningún cuerpo sin proveer con círculos móviles, tanto en su interior como en su exterior. En los teoremas 13, 14, 15, 16 y 17 del libro XIII de Euclides se ve cuán grandemente aquellos cuerpos están naturalmente adecuados para dicho proceso de inscripción y circunscripción. Si luego los cinco cuerpos se imbrican unos en otros, introduciendo círculos entre ellos y para cerrar exteriormente el conjunto, se obtiene precisamente el número de seis círculos.

Por lo tanto, si alguna época ha expuesto el orden del mundo sobre el fundamento de que se dan seis trayectorias móviles alrededor del inmóvil Sol, no cabe duda de que dicha época nos ha legado la verdadera Astronomía. Pues bien, precisamente tiene Copérnico seis trayectorias de aquella especie, las cuales se hallan dos a dos en tales relaciones recíprocas, que aquellos cinco cuerpos encajan entre ellas del modo más perfecto; éste es el contenido de la siguiente exposición. Hay que escuchar por consiguiente a Copérnico hasta que alguien aporte una hipótesis que coincida mejor con nuestras reflexiones filosóficas, o hasta que alguien nos enseñe a creer que tanto en los números como en la mente humana haya podido deslizarse por pura casualidad algo que se infiere de los principios de la Naturaleza



Teoría kepleriana del «sistema de los cinco sólidos regulares». Kepler abordó el problema de describir exactamente el recorrido de los planetas empleando procedimientos muy variados. Una de sus tentativas consistió en suponer que las respectivas posiciones de las órbitas planetarias podían ser explicadas, como aparece en este grabado de su obra *Mysterium Cosmographicum*, mediante un sistema de poliedros regulares inscritos en esferas.

directamente y según la mejor lógica. ¿Qué, pues, podría haber más admirable, qué podría imaginarse más convincente que el hecho de que lo que Copérnico halló partiendo de los fenómenos, de los efectos, a posteriori, como cuando un ciego guía sus pasos con su bastón (según él mismo le dijo sin ambages a Rético), lo que estableció y demostró más por una feliz casualidad que por buena lógica, de que esto, digo, haya podido inferirse por razones obtenidas a priori, partiendo de las causas, de la idea de la creación, y quedando demostrado y comprendido del modo más indudable?». (De *Mysterium Cosmographicum* (1596), cap. II.)

TEXTO 3:

Nacimiento de los conceptos modernos de «fuerza» y «energía radiante»

«Si deseamos acercarnos a la verdad y establecer cierta correspondencia en las proporciones entre las distancias y velocidades de los planetas, deberemos elegir entre estos dos supuestos: o bien las almas (1) que mueven a los planetas son menos activas cuanto más alejado esté el planeta del Sol, o bien existe sólo un alma motriz (2) en el centro de todas las órbitas, que es el Sol, el cual impulsa más vigorosamente al planeta cuanto más cerca de él se halle el planeta, pero cuya fuerza se agota casi cuando obra en los planetas exteriores, en virtud de la larga distancia y del debilitamiento de la fuerza que ella comporta.
Notas: (1) Que tales almas no existen es cosa que demostré en mi *Astronomia Nova*.
(2) Si sustituimos la palabra «alma» por la palabra «fuerza», nos hallaremos frente al principio que informa mi física de los cielos en la *Astronomía Nova*..., pues antes yo creía firmemente que la fuerza motora de un planeta era un alma... Con todo, cuando reflexioné que esta causa motora disminuía en proporción a la distancia así como la luz del Sol disminuye en proporción a la distancia del Sol, llegué a la conclusión de que esa fuerza debía ser algo sustancial, «sustancial» no en el sentido literal..., sino del mismo modo en que decimos que la luz es algo sustancial, con lo cual queremos significar que se trata de una entidad insustancial, que emana de un cuerpo sustancial.» (De *Mysterium Cosmographicum* (1596), cap. XX. Las notas pertenecen a la segunda edición.)

TEXTO 4:

Filosofía y Teología

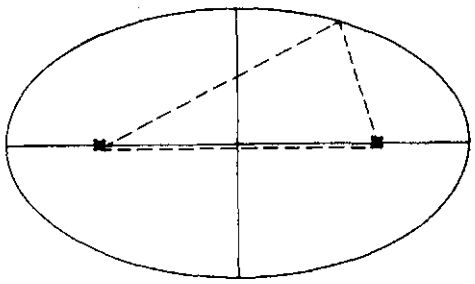
«Esto es cuanto concierne a las Sagradas Escrituras. Pero en lo que respecta a las opiniones de los santos sobre estos asuntos de la naturaleza, respondo, en una palabra, que en teología lo único valido es el peso de la autoridad, mientras que, en filosofía, lo es sólo el peso de la razón. Un santo, Lactancio, negaba la redondez de la Tierra; otro santo, Agustín admitía la redondez de la Tierra, pero negaba la existencia de los antípodas. Sagrado es el Santo Oficio de nuestros días, que admite la pequeñez de la Tierra, pero le niega el movimiento; empero, más sagrada que todas estas cosas es para mí la verdad, cuando yo, con todo el debido respeto por los doctores de la Iglesia, demuestro, partiendo de la filosofía, que la Tierra es redonda, y habitada por antípodas en toda superficie; que es de una pequeñez insignificante, y que corre veloz entre los demás astros.» (De *Astronomia Nova*, (1609)

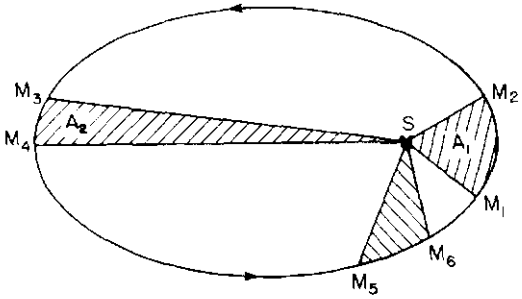
TEXTO 5:

Las leyes de Kepler

«En los comentarios sobre Marte, he logrado demostrar, partiendo de las exactas observaciones de Tycho Brahe, que dados unos arcos iguales recorridos en un día a cargo de la misma órbita excéntrica no son coronados a la misma velocidad, sino que los distintos tiempos utilizados para recorrer partes iguales del excéntrico son proporcionales a la distancia de éstas con el Sol, manantial del movimiento; y viceversa: dados unos tiempos iguales, por ejemplo un día natural, los arcos diurnos que les corresponden, recorridos realmente dentro de la misma órbita excéntrica, se hallan entre sí en proporción inversa a las dimensiones de sus distancias con respecto al Sol. Junto a esto, he demostrado que la órbita de los planetas es elíptica, y que el Sol, fuente de movimiento, se encuentra en uno de los dos focos de dicha elipse (...)

Hasta aquí hemos tratado únicamente de la velocidad y los arcos de un solo planeta. Es necesario, por consiguiente, mirar de establecer una comparación entre los movimientos de dos planetas. (...) Una vez más, debemos volver a tomar mi obra *Mysterium Cosmographicum*, dejada de lado hace veintidós años porque no estaba clara. En efecto: encontradas las verdaderas duraciones de las órbitas a través de un paciente y larguísimo trabajo de observación de Brahe se muestra finalmente la auténtica proporcionalidad de los tiempos de los periodos con la magnitud de las órbitas. (...) Por consiguiente, si de la órbita, pongamos de la Tierra, que es de un año, y de la de Saturno, de tres años, se hiciese la tercera





Esquema explicativo de las dos primeras leyes de Kepler. Según la primera (arriba), las órbitas de los planetas son elipses (no círculos como se creía hasta entonces) y el Sol se halla en uno de los focos. La segunda ley (abajo) afirma que los radios vectores de un planeta barren áreas iguales en tiempos iguales. Por tanto, la velocidad de los planetas varía (hasta entonces se creía que era uniforme) según su mayor o menor distancia con respecto al Sol: por ejemplo, Marte (M), que en su movimiento elíptico en torno al Sol (S) barre áreas iguales ($A_1 = A_2$) en iguales tiempos, recorre un espacio mayor (de M_1 a M_2) cuando está cerca del Sol que el que recorre (de M_3 a M_4) cuando está lejos.

parte de la relación, es decir, la raíz cúbica, y esta relación se elevara al doble, multiplicando por el cuadrado, se obtendría en el resultado la exactísima relación de las distancias a que se encuentran la Tierra y Saturno del Sol.» (De *De Harmonice Mundi* (1619))

COMENTARIO:

1. *Analiza el significado de los siguientes términos:*

1.1. 'causas', 'imagen del Creador'.
1.2. 'éter', 'astros errantes', 'Euclides', 'Platón', 'Rético', 'a priori', 'a posteriori'.
1.3. 'planetas exteriores', 'alma motriz', «fuerza», 'cuerpo sustancial'.
1.4. 'Lactancio', 'San Agustín', 'Santo Oficio', 'antípodas'.
1.5. 'Tycho Brahe', 'elipse'.

2. *Comenta el significado de los siguientes enunciados.*

2.1. 'El hombre es la finalidad del mundo y de toda criatura'.
2.2. 'Dios hace siempre geometría'.
2.3. '... las almas que mueven los planetas son menos activas cuanto más alejado esté el planeta del Sol'.
2.4. '... en Teología lo único válido es el peso de la autoridad, mientras, que en Filosofía lo es sólo el peso de la razón'.

2.5. '... se muestra finalmente la auténtica proporcionalidad de los tiempos de los períodos con la magnitud de las órbitas'.

3. *Comenta las siguientes cuestiones.*

3.1. ¿En qué sentido Kepler dice que la Tierra gira en medio de los planetas? ¿Podríamos, hoy día, seguir afirmando lo mismo?.

3.2. Explica la teoría de Kepler sobre la relación entre los 5 poliedros regulares y las 6 órbitas de los planetas. ¿Qué influencia tiene esta fantasía en su obra más «científica»? Repercusión de las ideas místico-pitagóricas con respecto al número.

3.3. Ventajas de utilizar el término «fuerza» en lugar del de «alma».

3.4. Relación filosofía-teología en Kepler.

3.5. ¿Cuál es la formulación usual de las tres leyes de Kepler? ¿Cuál es la formulación en el texto de *Harmonice Mundi*? Por ejemplo, la tercera ley, tal como la fórmula Kepler, puede expresarse matemáticamente:

$$\frac{(\sqrt[3]{T_1})^2}{(\sqrt[3]{T_2})^2} = \frac{R_1}{R_2}$$

en donde T_1 es el período de la Tierra, T_2 es el período de Saturno; R_1 es el radio medio de la órbita de la Tierra, y R_2, el radio medio de la órbita de Saturno.

GALILEO GALILEI

Biografía

1564 Nace en Pisa, de familia con una larga tradición de cultura humanista y matemática.

1581 Entra en la Universidad de Pisa para cursar estudios de medicina que pronto abandonará para dedicarse a las matemáticas y a la física.

1592-1610. Es nombrado profesor de matemáticas en la Universidad de Padua. La leyenda cuenta que las observaciones de las oscilaciones de una lámpara de la catedral le llevaron a descubrir la ley del péndulo.

1609 Habiendo oído que en Holanda se habían hecho instrumentos que aumentaban la visión de las cosas, construye uno él mismo y realiza importantes descubrimientos: en la Luna había montañas como en la Tierra, el Sol tenía manchas (es decir no era una sustancia perfecta); que Júpiter tenía satélites (descubre cuatro y los llama estrellas mediceas); Venus presenta fases como la Luna; la Vía Láctea está compuesta de innumerables estrellas...

Todos estos descubrimientos los publica en un folleto titulado *Sidereus Nuncius* (1610). Este folleto le da fama de defensor del sistema heliocéntrico de Copérnico al ser estas observaciones incompatibles con la cosmología aristotélica según la cual la materia celeste era perfecta y la Tierra el centro de todo el Universo.

1610. Regresa a Florencia nombrado primer matemático de la Corte y aquí comienza su doloroso conflicto con la Iglesia.

1615. Escribe la *Carta a Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana*, en la que defiende la libertad del pensamiento científico, indicando que los teólogos no tienen porqué inmiscuirse en lo que ignoran. En el mismo año va a Roma para defender en la Corte Pontificia su posición.

1616. El Santo Oficio condena la obra de Copérnico y Galileo es obligado a guardar silencio sobre el heliocentrismo.

1623. Sube al papado Urbano VIII, antiguo amigo de Galileo y conocido por sus ideas liberales.

Publica *Il saggiatore* en el que explica muchos de los principios epistemológicos y filosóficos en los que se basa su obra. La obra critica las tesis de Orazzio Sarsi, astrónomo jesuita, sobre los cometas. Sarsi, como otros astrónomos jesuitas defendía el modelo astronómico de Tycho Brahe (la Tierra inmóvil en el centro, la Luna y el Sol girando en torno a ella y los planetas girando en torno al Sol) y las ideas de la física aristotélica

1632. *Diálogo sobre los dos sistemas máximos del mundo: el ptolemaico y el copernicano.* En el *Diálogo*, dividido en cuatro jornadas, intervienen tres personajes: Simplicio, es el portavoz de los argumentos de los aristotélicos ortodoxos. Salviati, su oponente, representa al propio Galileo, un copernicano convencido. Sagredo, en cuyo palacio de Venecia se desarrolla la acción, figura como la persona culta, el juez imparcial, aunque en el fondo no hace más que darle la razón a Galileo.

A través de la obra resume, de modo más expositivo que de investigación todos los argumentos que obligan a abandonar la Tierra como centro del Universo.

1633-35. El Tribunal del Santo Oficio le ataca ferozmente, y tras varios interrogatorios y un proceso es obligado a abjurar públicamente del copernicanismo y condenado a vivir en su finca de Florencia.

1638. Publica en Holanda su obra cumbre *Discursos y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, donde critica la física aristotélica, y resuelve, de forma matemática, el problema de la trayectoria de los proyectiles y el de la caída libre. También propone lo que será el programa de las ideas básicas de lo que será la mecánica hasta hoy.

1642. Muere en Florencia el mismo año del nacimiento de Newton, que completará la obra de Galileo y dará el último golpe a las posiciones escolásticas.

GALILEO

TEXTO 1:

Crítica a la tradición y a los argumentos de autoridad

«SALVIATI: Decís que habíamos llegado a la conclusión de que la opinión que equipara a la Tierra con los otros cuerpos celestes es más verosímil que la opuesta. Esto no lo afirmé yo, e igualmente me abstendré de considerar como demostrada ninguna de las doctrinas en discusión. No me he propuesto más que expresar las razones y objeciones en pro y en contra de ambas teorías, las dificultades y el modo de salvarlas, según otros han desarrollado ya, con alguna novedad que he hallado tras larga reflexión. Pero el juicio final lo dejo para otros.

SAGREDO: Me dejé arrastrar por mi creencia personal. Creyendo que los demás habían de pensar como yo, he generalizado lo que debí decir con toda limitación. Realmente soy culpable de una falta, ya que no conozco la opinión del señor Simplicio, aquí presente.

SIMPLICIO: Confieso que he pasado la noche reflexionando sobre nuestra discusión de ayer, y creo que en verdad hubo en ella muchas cosas hermosas, nuevas y acertadas. A pesar de todo, me convence más el parecer de tan grandes escritores, y especialmente... Meneáis la cabeza, señor Sagredo, y sonreís, como si yo dijera algo extravagante.

SAGREDO: Cierto que he sonreído, pero debéis creer que me ha costado un gran esfuerzo no echarme a reír a carcajadas, porque me habéis recordado un incidente muy divertido, del que fuí testigo hace algunos años, junto con otros señores amigos míos, cuyos nombres podría mencionar.

SALVIATI: Mejor será que nos contéis la historia, ya que de otro modo el señor Simplicio podría quedar con la impresión de que son sus palabras lo que os ha hecho sonreir.

SAGREDO: Sea. Me encontraba un día en casa de un médico muy famoso en Venecia, a cuyas lecciones acudía mucho público, unos por deseo de estudiar, otros por la curiosidad de ver ejecutar una disección por la mano de un anatomista tan realmente instruido como cuidadoso y hábil. Aquel día, pues, ocurrió que buscamos la raíz y el comienzo de aquel nervio que es la base de una célebre polémica entre los médicos de la escuela de Galeno y los peripatéticos. Cuando el anatomista mostró cómo el tronco principal del nervio, partiendo del cerebro, recorría la espalda, se extendía por la espina dorsal y se ramificaba por todo el cuerpo, y que sólo un hilo muy fino llegaba al corazón, se volvió a un caballero conocido como peripatético, en cuyo honor había él hecho su demostración con extraordinaria meticulosidad, y le preguntó si se había convencido de que los nervios se originan en el cerebro y no en el corazón. A lo que nuestro filósofo, tras meditar unos instantes, contestó: «Lo habéis mostrado todo con tanta claridad y evidencia, que si no se opusiera a ello el texto de Aristóteles, quien expresamente dice que los nervios nacen en el corazón, no habría más remedio que daros la razón.

SIMPLICIO: Debo recordaros que aquella polémica sobre el origen de los nervios está muy lejos de haberse decidido con tanta claridad como muchos acaso se figuran.

SAGREDO: Y es de suponer que nunca llegará a decidirse, porque nunca faltarán tales contraopinantes. Pero esto no le quita nada de su extravagancia a la respuesta del peripatético, ya que éste, ante la

evidencia experimental, no opuso otras experiencias, ni siquiera razones sacadas de Aristóteles, sino que se contentó con su autoridad, con el mero *ipse dixit*. (...)

SALVIATI: ¿Dudáis que Aristóteles cambiaría de opinión y corregiría sus libros, si se enterara de los recientes descubrimientos astronómicos? No podría menos de reconocer una tan clara evidencia, y alejar de sí a todos los pequeños espíritus cuya estrechez de miras no sabe más que aprender de memoria toda palabra del filósofo, sin comprender que, de haber sido Aristóteles como ellos se lo figuran, no merecería otro calificativo que los de necio testarudo, de bárbaro arbitrario y tiránico, que considera a los demás hombres como cabeza de ganado y pretende que los decretos de su voluntad importen más que las impresiones de los sentidos, que la experiencia, que la propia naturaleza. Lejos de haber Aristóteles exigido la autoridad o de habérsela apropiado, son sus seguidores quienes se la otorgan. Como es más fácil refugiarse tras el escudo ajeno que entrar en la lid a rostro desnudo, el miedo les impide apartarse un solo paso de su maestro. Antes que cambiar nada en el cielo de Aristóteles, niegan en redondo lo que ven en el cielo de la naturaleza. (...)

A menudo me he admirado de que los seguidores literales de Aristóteles no se den cuenta del daño que causan a la autoridad y a la fama de su ídolo, cuando, empeñados en defender su crédito, consiguen sólo rebajarlo. Cuando veo sostener con tanta tozudez proposiciones obviamente falsas, y se pretende convencerme de que tal es el proceder correcto para un buen filósofo y de que lo propio haría Aristóteles, me refugio en la conclusión de que toda esa suerte de razonamientos no vale más que para dominios de que yo no tengo noticia. Si, en cambio, viera que una verdad evidente les lleva a abandonar sus errores y a cambiar de opinión, pensaría, en los casos en que mantienen sus posiciones, que disponen de alguna prueba para mí incomprensible o ignorada pero justa. (...)

SIMPLICIO: Pero si nos desprendemos de Aristóteles, ¿quién será nuestro guía en la ciencia? Nombrad a otro autor.

SALVIATI: Los guías hacen falta en regiones ignoradas y salvajes, pero en campo llano y abierto sólo los ciegos necesitan apoyo. Quien sea ciego, mejor que no salga de su casa. Pero quien tiene ojos en el cuerpo y en el espíritu, que los tome por sus guías. No digo con esto que no haya que escuchar a Aristóteles. Al contrario, me parece loable consultarle y estudiarle cuidadosamente. Lo único que censuro es que se rindan a él a discreción, suscribiendo a ciegas cada una de sus palabras y considerándolas como oráculo divino, sin atender a otras razones. Esto es un abuso, que tiene como consecuencia otro grave daño: nadie se esfuerza ya por cerciorarse de la fuerza de sus demostraciones. ¿Qué puede darse más lamentable que ver, en una disputa pública sobre materias demostrables, cómo todos entran en liza con una cita a menudo relativa a temas muy remotos, esperando con ella acallar al adversario? Y si de todos modos no queréis dejar de estudiar en tal forma, no os llameis filósofos: llamaros historiadores o doctores en memorización, ya que quien nunca filosofó, no debe aspirar al honroso título de filósofo. Pero creo que haríamos bien en poner de nuevo rumbo a la costa para no vernos cogidos en un mar infinito, del que no saldríamos en todo el día. En fin, señor Simplicio, que no tenéis más que aducir vuestras razones y pruebas o las de Aristóteles, pero no citas ni meras autoridades; ya que nuestras investigaciones toman por objeto el mundo de los sentidos, no un mundo de papel.» (De *Dialogo sopra i due Massimi sistemi* (Diálogo sobre los dos sistemas máximos) (1632), jornada II.)

TEXTO 2:

La estructura matemática de la realidad física

«Me parece descubrir en Sarsi la firme creencia, de que para filosofar, es necesario apoyarse en las opiniones de algún célebre autor, de manera que nuestra mente, cuando no se acopla al discurso de otro, tendría que ser estéril e infecundo en todo. A lo mejor piensa que la Filosofía es un libro y una fantasía como en el caso de la *Iliada* y *Orlando el Furioso*, libros en que lo que menos importa es la verdad de lo escrito.

Señor Sarsi: la cosa no es así. La Filosofía está escrita en este vasto libro que está siempre abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo; pero no puede ser leído hasta que hayamos aprendido el lenguaje y nos hayamos familiarizado con las letras en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y las letras son los triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las que es humanamente imposible entender una sola palabra.» (De *Il Saggiatore* (1623) cuestión 6.)

TEXTO 3:

Matemática y experiencia

«SALVIATI: Todas las dificultades y objeciones suscitadas están tan bien fundadas que pienso que no es posible solucionarlas. Por lo que a mí me atañe, las acepto todas, como pienso que las admitiría también nuestro autor. Concedo igualmente que las conclusiones probadas en abstracto se alteran y son tan engañosas en concreto que ni el movimiento transversal es uniforme ni la aceleración natural tiene lugar según la proporción que hemos supuesto ni la línea descrita por el proyectil es una parábola, etc. Por otra parte, os pido que no neguéis a nuestro autor lo que otros hombres muy eminentes han hecho, aunque sus suposiciones fuesen falsas. La autoridad de Arquímedes puede tranquilizar a cualquiera: éste, en su *Mecánica* y en el primer libro de su *Cuadratura de la Parábola*, toma como principio cierto que el brazo de una balanza o de una romana es una línea recta, siendo todos los puntos de la misma equidistantes del centro común de los cuerpos, y que las cuerdas de las que penden los pesos son paralelas entre sí. Algunos dan por buena esta manera de proceder por el hecho de que, en la práctica, nuestros instrumentos y las distancias con las que operamos son tan pequeñas en comparación con la distancia que nos separa del centro del globo terrestre, que podemos tomar tranquilamente un minuto de un grado de círculo máximo como si fuese una línea recta, y dos perpendiculares que cuelgan de sus extremos como si fuesen paralelas. Y es que si en las tareas prácticas se hubieran de tener en cuenta este tipo de minucias, los primeros en ser criticados deberían ser los arquitectos, quienes utilizando la plomada, presumen erigir torres altísimas con líneas paralelas.

He de añadir, llegados a este punto, que podemos decir que tanto Arquímedes como los otros dieron por supuesto, en sus consideraciones, que estaban separados por una distancia infinita del centro de la Tierra, en cuyo caso sus suposiciones no eran falsas y sus demostraciones eran absolutamente concluyentes. Por tanto, cuando queremos aplicar las conclusiones que hemos probado y que se refieren a distancias inmensas, hemos de hacer las correcciones necesarias, ya que nuestra distancia al centro de la tierra, aunque no sea realmente infinita, es tal que se puede considerar inmensa si la comparamos con la insignificancia de nuestros instrumentos. El mayor de ellos es el tiro de los proyectiles -y entre éstos, tendremos que considerar solamente los de la artillería-, tiro que por grande que sea no pasará de cuatro millas, cuando son muchos miles de millas los que nos separan a nosotros del centro de la Tierra. Como quiera que dichos proyectiles van a parar a la superficie de la Tierra, poco será lo que se puede alterar la figura parabólica que describen y que se supone que se transformaría considerablemente si terminara en el centro de la tierra.

Por lo que se refiere a las perturbaciones procedentes de la resistencia del medio, es ésta una dificultad más considerable y difícil, dada su multiplicidad de variedades, de someterla a reglas fijas y a una descripción rigurosa. Así, si consideramos solamente la resistencia que ofrece el aire a los movimientos hasta el momento estudiados, vemos que llega a perturbarlos a todos y los perturba en una variedad infinita de modos, como infinitos son los modos en que varían las figuras, los pesos y las velocidades de los móviles. Por lo que atañe a la velocidad, a medida que ésta sea mayor, mayor también será la resistencia ofrecida por el aire; esta oposición crecerá a medida que los móviles sean menos pesados, de forma que si bien el cuerpo que desciende debería recorrer, con movimiento acelerado, un espacio proporcional al cuadrado de la duración de su movimiento, no obstante, por muy pesado que sea tal móvil, si cae desde una altura muy considerable, será tal la resistencia que sobre él ejerza el aire que le impedirá que vaya incrementando su velocidad hasta reducirlo a un movimiento uniforme e igual. Esta uniformidad se alcanzará tanto más rápidamente y en menor altura cuanto menos pesado sea el móvil. Por lo que se refiere al movimiento en el plano horizontal, aquel movimiento que debería ser uniforme y constante si no se le ofreciera resistencia alguna, es alterado por la oposición del aire hasta llegar a dejar quieto al móvil de que se trate; y una vez más: tanto más rápidamente ocurrirá esto cuanto más ligero sea el móvil. De éstas propiedades, como son el peso, la velocidad y también la forma, al variar en modo infinito, no se puede tratar científica y rigurosamente. Con todo, si queremos proceder así, no tenemos más remedio que abstraer tales aspectos y una vez que hemos encontrado y demostrado dichas conclusiones que prescinden de las resistencias, servirnos de aquéllas, aplicándolas a la experiencia con las limitaciones que ésta nos imponga. La ventaja de esta manera de proceder no será pequeña, puesto que el material y la forma que se eligan habrán de ser los menos sujetos a los inconvenientes del medio, como ocurre con los cuerpos muy pesados y redondos, mientras que los espacios y las

velocidades no serán, por lo general, tan grandes como para no poder hacer las correcciones pertinentes.» (De *Discordi e dimostrazioni matematiche intorno a due nouve scienze.* Discursos y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias, 1638, jornada IV.)

TEXTO 4:

La experimentación

«SALVIATI: Vos, como un verdadero hombre de ciencia, exigís algo muy razonable. Es este el modo de actuar de aquellas ciencias que aplican las demostraciones matemáticas a los fenómenos naturales, como es el caso de la perspectiva, de la astronomía, de la mecánica, la música y otras muchas, las cuales confirman sus principios, que son los fundamentos de toda la estructura subsiguiente, con experimentos bien establecidos. Espero, de cualquier forma, que no os parezca una pérdida de tiempo el haber discutido con cierto detenimiento acerca de este primer y fundamental principio sobre el cual se apoya la inmensa máquina de infinitas conclusiones, sacadas por el autor, de las que sólo una pequeña parte aparecen en este libro. Bastante habrá hecho aquél con abrirnos de par en par la puerta hasta ahora cerrada a mentes bien capaces. Por lo que se refiere a los experimentos, no han sido pasados tampoco por alto por parte del autor; con el fin de dejar bien probado que la aceleración de los graves caen de modo natural se da en la proporción antes desarrollada, me he visto muchas veces en su compañía a fin de probarlo de la siguiente manera.

En un listón o, lo que es lo mismo, en un tablón de una longitud aproximada de doce codos, de medio codo de anchura más o menos y un espesor de tres dedos, hicimos una cavidad o pequeño canal a lo largo de la cara menor, de una anchura de poco más de un dedo. Este canal, tallado lo más recto posible, se había hecho enormemente suave y liso, colocando dentro un papel de pergamino lustrado al máximo. Después, hacíamos descender por él una bola de bronce muy dura, bien redonda y pulida.

Habiendo colocado dicho listón de forma inclinada, se elevaba sobre la horizontal una de sus extremidades, hasta la altura de uno o dos codos, según pareciera, y se dejaba caer (como he dicho) la bola por dicho canal, tomando nota como en seguida he de decir del tiempo que tardaba en recorrerlo todo. Repetimos el mismo experimento muchas veces para asegurarnos bien de la cantidad de tiempo y pudimos constatar que no se hallaba nunca una diferencia ni siquiera de la décima parte de una pulsación. Establecida exactamente esta operación, hicimos que esa misma bola descendiese solamente por una cuarta parte de la longitud del canal en cuestión. Medido el tiempo de la caída, resulta ser siempre, del modo más exacto, precisamente la mitad del otro. Haciendo después el experimento con otras partes, bien el tiempo de la longitud completa con el tiempo de la mitad, con el de dos tercios, con el de 3/4 o con cualquier otra fracción, llegábamos a la conclusión, después de repetir tales pruebas una y mil veces, que los espacios recorridos estaban entre sí como los cuadrados de sus tiempos. Esto se podía aplicar a todas las inclinaciones del plano, es decir, del canal a través del cual se hacía descender la bola. Observamos también que los tiempos de las caídas por diversas inclinaciones del plano guardan entre si de modo riguroso una proporción que es, como veremos después, la que le asignó y demostró el autor.

En lo que a la medida del tiempo se refiere, empleamos una vasija grande llena de agua, sostenida a una buena altura y que, a través de un pequeño canal muy fino, iba vertiendo un hilillo de agua, siendo recogido en un vaso pequeño durante todo el tiempo en que la bola descendía, bien por todo el canal o sólo por alguna de sus partes. Se iban pesando después en una balanza muy precisa aquellas partículas de agua recogidas del modo descrito, con lo que las diferencias y proporciones de los pesos nos iban dando las diferencias y las proporciones de los tiempos. Ocurría esto con tal exactitud que, como he indicado, tales operaciones, repetidas muchísimas veces, jamás diferían de una manera sensible.» (De *Discorsi e demostrazioni matematiche intorno a due nuovo scienze.* Discursos y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias, 1638, jornada III.)

TEXTO 5:

Descubrimientos astronómicos

EL MENSAJE DE LOS ASTROS

Contiene y explica observaciones llevadas a cabo mediante un nuevo anteojo astronómico en la superficie de la Luna, en la Vía Láctea, en las nebulosas e innumerables estrellas fijas, así como en los cuatro planetas llamados Mediceos, que acaba de descubrir.

«Grandes cosas, en verdad, propongo en este breve tratado a quienes investigan la naturaleza, para que las estudien y consideren. Grandes, repito, y sea por la importancia de ellas mismas, como por la novedad inaudita que encierran, o bien por el instrumento gracias al cual se han manifestado a nuestros sentidos.

En verdad, es algo grandioso poner al alcance de los ojos la inmensa multitud de estrellas fijas, que hasta hoy sólo podían observarse con las facultades naturales, y añadir a ellas otras innumerables, antes jamás vistas, que superan a las anteriores y conocidas en número diez veces mayor.

Es en extremo hermoso y sumamente agradable observar tan de cerca el cuerpo de la Luna, alejado de nosotros casi sesenta radios terrestres, como si distara solamente dos veces dicha dimensión; de tal manera que el diámetro lunar aparezca casi treinta veces mayor, la superficie casi novecientas y el volumen aproximadamente veintisiete mil veces mayor que si las miráramos a simple vista: gracias a lo cual todos podremos comprender con razonable certeza que la Luna no está recubierta en absoluto por una superficie lisa y pulida, sino escabrosa y desigual, y que, como la faz de la Tierra, está llena de grandes protuberancias, profundas lagunas y plegamientos.

Igualmente, no creo que debamos considerar de poca importancia el haber terminado con las disputas acerca de la Galaxia, o Vía Láctea, habiéndolo revelado su esencia tanto al sentido como al intelecto. Asímismo, resultará agradable e interesantísimo demostrar claramente que la sustancia de los astros llamados hasta ahora «nebulosas» por algunos astrónomos, es completamente diferente de lo que se ha creído hasta hoy.

Sin embargo, lo que supera con mucho toda admiración, y primeramente se movió a dar cuenta a todos los astrónomos y filósofos, es haber descubierto cuatro planetas, por nadie observados y conocidos antes que por mí, los cuales, a semejanza de Venus y Mercurio alrededor del Sol, cumplen sus revoluciones en torno a un astro insigne entre los conocidos, al que a veces preceden y otras veces siguen, sin separarse de él más allá de ciertos límites. Todo esto ha sido descubierto y observado con el auxilio de un anteojo, inventado por mí hace pocos días, con la luz de la divina gracia.

Valiéndonos de un instrumento similar a éste, otros, o yo mismo, habremos de descubrir en el futuro cosas de mayor importancia.

(...) Ahora examinaremos las observaciones que he realizado en los dos últimos meses; al tiempo que convoco a todos los amantes de la auténtica filosofía para que se aproximen a los umbrales de estas profundas consideraciones.» (De *Sidereus Nuncius*. El mensaje de los astros, 1610.)

TEXTO 6:

Acerca de la pretendida inmovilidad de la Tierra

«SALVIATI: Dice pues Aristóteles que el verdadero argumento de la inmovilidad de la Tierra es el hecho de que vemos a los objetos proyectados perpendicularmente al aire retornar por la misma línea y caer en el mismo lugar del que fueron tirados, y esto mejor se ve cuanto más alto se proyectan. Tal cosa no ocurriría si la Tierra se moviese, porque en el tiempo de caída del proyectil, o sea en el tiempo en que estuviese separado de la Tierra, el lugar donde tuvo principio el movimiento del objeto se habría trasladado, en virtud de la rotación de la Tierra, una gran distancia en dirección a levante, con lo cual, al caer, el proyectil aterrizaría en un sitio distinto y lejano del citado lugar: en esto se basa el tiro de la artillería y asimismo el argumento utilizado por Aristóteles y Ptolomeo de ver cómo los pesos desde gran altura caen siguiendo una línea recta y perpendicular a la superficie terrestre. En primer lugar, para empezar a desenredar estos nudos, pregunto al señor Simplicio cómo lo demostraría si alguien negara a Ptolomeo y Aristóteles el hecho que los pesos al caer libremente fuesen en línea recta y perpendicular, esto es, dirigida al centro.

SIMPLICIO: Por medio de los sentidos, los cuales nos aseguran que aquella torre es recta y perpendicular, y nos muestran que la piedra al caer desde su cima la va siguiendo sin tocarla ni un pelo tanto de una como de otra parte, y cae justo al pie del lugar desde donde fue lanzada.

SALVIATI: Si por fortuna el globo terrestre girase, y por consiguiente, trasladáse consigo a la torre, y que a pesar de todo se viese a la piedra dar sin tocar la pared de la torre, ¿cuál debería ser el movimiento?

SIMPLICIO: En este caso sería necesario enunciar sus movimientos puesto que uno de ellos sería el que arrastraría al objeto de arriba abajo y el otro serviría para que lo mantuviera en el curso de la torre.

SALVIATI: Por tanto, su movimiento estaría compuesto de dos, es decir, uno mediante el cual mide la torre, y otro con el que la sigue. De cuya composición resultaría que la piedra no describiría aquella simple línea recta y perpendicular, sino una transversal y quizás no recta.

SIMPLICIO: De si sería o no recta, no lo sé; pero creo entender que sería necesariamente transversal, y diferente de la otra recta perpendicular que la piedra describe estando la Tierra inmóvil.

SALVIATI: Así que con el solo hecho de ver la piedra caer rozando y sin tocar la torre, no podéis afirmar que describe una línea recta y perpendicular, sino es suponiendo que la Tierra está quieta.

SIMPLICIO: Así es, puesto que si la Tierra se moviese, el movimiento de la piedra estaría transversal, y no perpendicular.

SALVIATI: He aquí pues el paralogismo de Aristóteles y de Ptolomeo evidente y claro, y descubierto por vos mismo, en el que se da por conocido lo que se pretende demostrar.» (De *Dialogo dei Massimi Sistemi*. Diálogo sobre los dos sistemas máximos, 1632, jornada II.)

TEXTO 7:

Defensa de la hipótesis del movimiento de revolución terrestre

«SALVIATI: Ya hemos diseñado la forma del sistema copernicano y, en contra suya, presenta un durísimo ataque el mismo Marte, pues si fuese cierto que variase tanto sus distancias a la Tierra, de manera que entre la mínima y la máxima existiese una diferencia de dos veces la distancia de la Tierra al Sol, debería mostrarnos, cuando estuviese más próximo a nosotros, un disco más de 60 veces mayor que el que nos muestra cuando está más alejado; y, sin embargo, tal aparente diversidad no se ve, sino que más bien en la oposición del Sol, cuando está próximo a la Tierra, apenas se muestra 4 ó 5 veces más grande que cuando hacia la conjunción queda oculto bajo los rayos del Sol. Otra y no menor dificultad nos presenta Venus, pues si girara alrededor del Sol, como afirma Copérnico, estaría unas veces superior y otras inferior a éste, alejándose y acercándose a nosotros cuando sería el diámetro descrito por él mismo, y cuando estuviese bajo el Sol y más próximo a nosotros, debería mostrarnos su disco casi 40 veces mayor que cuando estuviese superior al Sol, próximo a su conjunción; sin embargo, la diferencia es casi imperceptible. Añádase otra dificultad, que si el cuerpo de Venus es de por sí opaco y oscuro, y sólo resplandece al igual que la Luna, cuando recibe la iluminación del Sol, como parece razonable, al encontrarse bajo el Sol, debería mostrarse en forma de hoz, como aparece la Luna cuando igualmente está próxima al Sol; accidente que en Venus, sin embargo, no aparece; por eso dijo Copérnico que o era luminoso de por sí, o que su materia era tal, que podía absorber la luz solar y transmitir a través de su masa, para que se mostrase siempre resplandeciente; de esta manera explicó Copérnico el hecho de que Venus no varíe de figura; pero de la escasa diferencia en cuanto a su tamaño no dijo nada, y sobre Marte, menos de lo que era necesario, y yo creo que por no poder dar debida satisfacción, para salvar una apariencia tan contraria a su posición; pero, convencido por tantas otras analogías, la mantuvo y la defendió como verdadera. Además de estas cosas, el hecho de que todos los planetas, al mismo tiempo que la Tierra, se muevan en torno al Sol como centro de sus rotaciones, y que únicamente la Luna mantenga un movimiento propio en torno a la Tierra, y que junto a ésta y con toda la esfera elemental, se mueve en un año en torno al Sol, parece que altera de tal manera el orden, que lo hace inverosímil y falso. Estas son las dificultades que me hacen admirar a Aristarco y a Copérnico, ya que tuvieron que haberlas observado y no supieron resolverlas y, sin embargo, movidos por otras admirables analogías, confiaron tanto en lo que la razón les dictaba que afirmaron siempre que la estructura del universo no podía tener otra forma sino la diseñada por

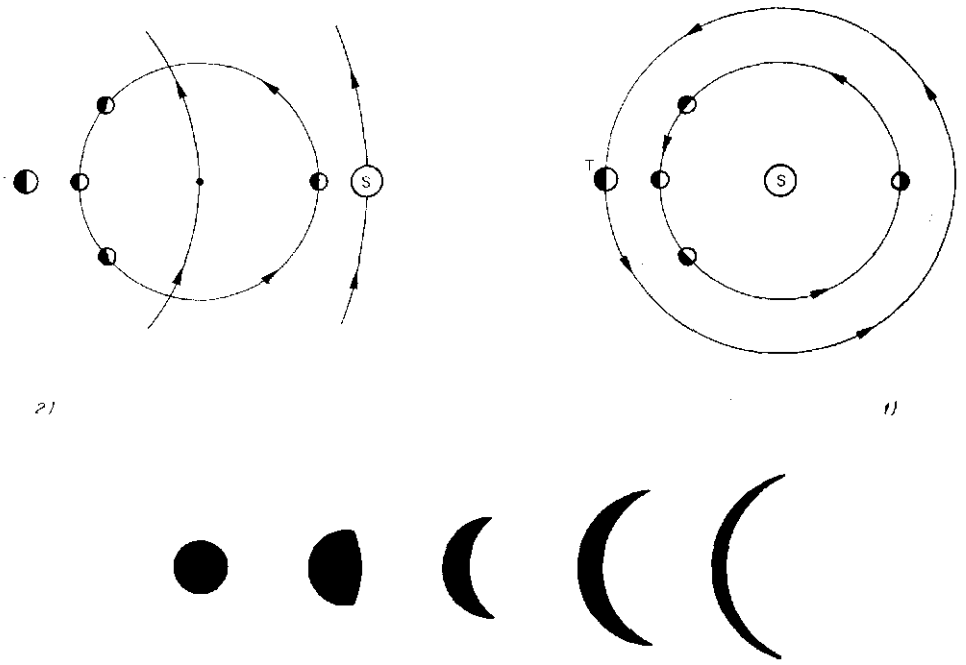
ellos. Existe aún otras graves y bellísimas dificultades, no tan fáciles de ser resueltas por los ingenios mediocres, y sin embargo comprendidas y aclaradas por Copérnico, las cuales las trataremos cuando hayamos respondido a las objeciones de otros que se muestran contrarios a esta posición. Pero ahora, volviendo a las aclaraciones y respuestas a esas tres graves objeciones presentadas, digo que las dos primeras no sólo no contrarían al sistema copernicano, sino que lo favorecen absolutamente, puesto que Marte y Venus se muestran desiguales a sí mismos, según las proporciones señaladas, y Venus bajo el Sol se nos muestra en forma de hoz y va cambiando puntualmente sus figuras de la misma manera exacta que hace la Luna (...)

SAGREDO: ¡Oh, Nicolás Copérnico, qué placer hubiera sido el tuyo al ver, con estas experiencias tan claras, confirmada esta parte de tu sistema!

SALVIATI: Sí, pero cuánta menor la fama de su ingenio para los que lo entienden: que llevado y guiado sólo por la razón, como dije antes, siguiera siempre afirmando aquello que las experiencias de los sentidos le mostraban como contrario. No termino de asombrarme de que insistiera en que Venus giraba en torno al Sol y en que estaba alejado de nosotros seis veces más en una vuelta que en la otra, cuando, para él, siempre se mostraba igual a sí mismo, debiendo aparecer 40 veces mayor.

SAGREDO: En Júpiter, en Saturno y en Mercurio, creo que también se debe ver que las diferencias de sus tamaños aparentes, responden exactamente a sus diferentes distancias.

SALVIATI: En los dos superiores yo lo he observado con toda precisión, casi todos los años, desde hace veintidós; en Mercurio no se puede hacer una observación así, por el momento, por no dejarse ver sino en sus máximas separaciones del Sol, en las que su distancia a la Tierra es insensiblemente desigual y, por tanto, inobservables, como también sus mutaciones de figura, que necesariamente deben de ser como las de Venus; si fuera posible se nos aparecería con figura de medio círculo,



Las fases de Venus. Con el telescopio, el astrónomo ve que Venus tiene fases, como la Luna. Con la particularidad de que cuando se ve de menor tamaño —está más lejos del observador— toda su faz está iluminada. Pero cuando Venus está más próxima va disminuyendo. Este hecho, observado por primera vez por Galileo, supone un importante apoyo al sistema copernicano (1), ya que el sistema ptolemaico no lo explica (2).

(Tomado de KUHN, Th. S, *La revolución copernicana*. Ed. Ariel, Barcelona, 1978.)

como hace también Venus en sus máximas separaciones; pero su disco es tan pequeño y su resplandor tan vivo, por esta tan próximo al Sol, que no basta con el telescopio para despojarlo de las crines y para que aparezca completamente limpio. Nos queda por anular aquella que parecía gran desconveniencia en el movimiento de la Tierra; que mientras todos los planetas giran en solitario alrededor del Sol, únicamente la Tierra debe realizar este movimiento anual acompañado de la Luna y a la par de toda la esfera elemental, y que, al mismo tiempo, esta Luna deba moverse y girar una vez cada mes en torno a la Tierra. Aquí, de nuevo hay que admirar y exaltar la genial clarividencia de Copérnico y al mismo tiempo compadecer su desventura por no vivir en nuestro tiempo; pues para alejar todo aparente absurdo de este movimiento en conserva de la Tierra y la Luna, podemos ver a Júpiter, como a otra Tierra, que gira en torno al Sol en 12 años, no en compañía de una Luna, sino de cuatro, con todo aquello que pueda ser contenido dentro de las órbitas de las cuatro estrellas mediceas.» (De *dialogo dei Massimi Sistemi*. Diálogo sobre los dos sistemas máximos, 1632, jornada III.)

TEXTO 8:

Filosofía y Sagradas Escrituras

«Hace pocos años, como bien sabe vuestra serena alteza, descubrí en los cielos muchas cosas no vistas antes de nuestra edad. La novedad de tales cosas, así como ciertas consecuencias que se seguían de ellas, en contradicción con las nociones físicas comúnmente sostenidas por filósofos académicos, lanzaron contra mí a no pocos profesores, como si yo hubiera puesto entre estas cosas en el cielo con mis propias manos, para turbar la naturaleza y transtornar las ciencias (...)

Al mostrar mayor afición por sus propias opiniones que por la verdad pretendieron negar y desaprobar las nuevas cosas que, si se hubieran molestado en mirar por sí mismos, sus propios sentidos les habrían demostrado. A tal fin lanzaron varios cargos y publicaron numerosos escritos llenos de argumentos vanos, y cometieron el grave error de salpicarlos con pasajes tomados de la Biblia, que no habían entendido correctamente (...).

Me parece que, al estudiar los problemas de la naturaleza, no debemos partir de la autoridad de los textos de las Escrituras, sino de la experiencia de los sentidos y de las demostraciones necesarias. Porque la Sagrada Escritura y la naturaleza proceden igualmente de la Palabra de Dios, la primera como dictado del Espíritu Santo, la segunda como la ejecutora más obediente de los mandatos de Dios; y además, siendo conveniente en las Escrituras (por modo de condescendencia con la inteligencia de todos los hombres) decir muchas cosas diferentes, en apariencia y en cuanto concierne a la pura significación de las palabras, de la verdad absoluta; pero la naturaleza, por su parte, siendo inexplorable e inmutable y no traspasando los límites de las leyes asignadas a ella, como si no se preocupara de si sus razones abstrusas y modo de operación cayeran o no dentro de la capacidad del hombre para entenderlas; es evidente que esas cosas relativas a los efectos naturales, que o la experiencia de nuestros sentidos pone ante nuestros ojos o las demostraciones naturales necesarias nos prueban, no deben ser puestas en duda por ningún motivo, mucho menos condenadas basándose en los textos de las Escrituras que puedan, por las palabras utilizadas, parecer significar algo distinto. Porque cada expresión de las Escrituras no está ligada a condiciones estrictas como cada hecho de la naturaleza; y Dios no se revela a Sí mismo menos admirablemente en los efectos de la naturaleza que en las palabras sagradas de las Escrituras.» (de *Lettera a Cristina di Lorena*. Carta a Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana, 1615.)

TEXTO 9:

La condena de Galileo Galilei

«Visto, que tú, Galileo, hijo de Vincenzo Galilei, florentino, de setenta años de edad, fuiste denunciado en el año 1615 a este Santo Oficio, por sostener como verdadera la falsa doctrina que algunos enseñan de que el Sol es el centro del mundo y está inmóvil y la Tierra se mueve, y también con un movimiento diario; por tener discípulos a quienes enseñaste la misma doctrina; por

mantener correspondencia con ciertos matemáticos de Alemania respecto de los mismos; por publicar ciertas cartas tituladas *Sobre las manchas solares* en las que desarrollaste la misma doctrina considerándola verdadera; y por oponerte a las objeciones de las Santas Escrituras, que de cuanto en cuanto hablan contra tal doctrina, al glosar las dichas Escrituras de acuerdo con la significación que tú le das; y visto que luego se presentó la copia de un documento bajo la forma de una carta en que se dice que tú la escribiste a un ex discípulo tuyo y en la que hay diferentes proposiciones que siguen la doctrina de Copérnico y que contrarían al verdadero sentido y la autoridad de las Sagradas Escrituras:

Este Santo Tribunal, teniendo, pues, la intención de proceder contra el desorden y daño resultantes, que fueron en creciente detrimento de la santa fe, por mandato de Su Santidad y de los eminentísimos señores cardenales de esta suprema y universal Inquisición, los calificadores teológicos calificaron del modo siguiente las dos proposiciones referentes a la estabilidad del Sol y al movimiento de la Tierra:

La proposición de que el Sol es el centro del mundo y no se mueve de su lugar es absurda y falsa filosóficamente, y formalmente herética, porque contradice expresamente las Sagradas Escrituras.

La proposición de que la Tierra no es el centro del mundo y no está inmóvil, sino que se mueve, y también con un movimiento diario, es igualmente absurdo y falsa en cuanto filosofía, y desde el punto de vista de la verdad teológica, es, por lo menos, errónea en la fe. (...)

...decimos, pronunciamos, sentenciamos y declaramos que tú, el dicho Galileo, en razón de las cuestiones aducidas en el juicio y de lo que confesaste antes, te has hecho, ante el juicio de este Santo Oficio, vehementemente sospechoso de herejía.

Te condenamos a la prisión formal de este Santo Oficio, durante el tiempo que nos parezca y, por vía de saludable penitencia, te mandamos que durante los tres años venideros repitas una vez a la semana los siete salmos de penitencia. Nos reservamos la libertad de moderar, conmutar o anular, en todo o en parte, los mencionados castigos y penas.» (De «Sentencia del Tribunal de la Inquisición». 22 de junio de 1633.)

TEXTO 10:

La abjuración de Galileo Galilei

«Yo, Galileo Galilei, hijo del difunto Vincenzo Galilei, de Florencia, de setenta años de edad, siendo citado personalmente a juicio y arrodillado ante vosotros, los eminentes y reverendos cardenales, inquisidores generales de la República universal cristiana contra la depravación herética, teniendo ante mí los Sagrados Evangelios, que toco con mis propias manos, juro que siempre he creído y, con la ayuda de Dios, creeré en lo futuro, todos los artículos que la Sagrada Iglesia católica y apostólica de Roma sostiene, enseña y predica. Por haber recibido orden de este Santo Oficio de abandonar para siempre la opinión falsa que sostiene que el Sol es el centro e inmóvil, siendo prohibido el mantener, defender o enseñar de ningún modo dicha falsa doctrina; y puesto que después de habérseme indicado que dicha doctrina es repugnante a la Sagrada Escritura, he escrito y publicado un libro en el que trato de la misma condenada doctrina y aduzco razones con gran fuerza en apoyo de la misma, sin dar ninguna solución; por eso he sido juzgado como sospechoso de herejía, esto es, que yo sostengo y creo que el Sol es el centro del mundo e inmóvil, y que la Tierra no es el centro y es móvil, deseo apartar de las mentes de vuestras eminencias y de todo católico cristiano esta vehemente sospecha, justamente abrigada contra mí; por eso, con un corazón sincero y fe verdadera, yo abjuro, maldigo y detesto los errores y herejías mencionados, y en general, todo error y sectarismo contrario a la Sagrada Iglesia; y juro que nunca más en el porvenir diré o afirmaré nada, verbalmente o por escrito, que pueda dar lugar a una sospecha similar contra mí; asimismo, si supiese de algún hereje o de alguien sospechoso de herejía, lo denunciaré a este Santo Oficio o al inquisidor y ordinario del lugar en que pueda encontrarme. Juro, además, y prometo que cumpliré y observaré fielmente todas las penitencias que me han sido o me sean impuestas por este Santo Oficio. Pero si sucediese que yo violase alguna de mis promesas dichas, juramentos y protestas (¡que Dios no quiera!), me someto a todas las penas y castigos que han sido decretados y promulgados por los sagrados cánones y otras constituciones generales y particulares contra delincuentes de este tipo. Así, con la ayuda de Dios y de sus Sagrados Evangelios, que toco con mis manos, yo, el antes nombrado Galileo Galilei, he abjurado, prometido y me he ligado a lo antes

dicho; y en testimonio de ello, con mi propia mano he suscrito este presente escrito de mi abjuración, que he recitado palabra por palabra.

En Roma, en el convento de la Minerva, 22 de junio de 1633; yo, Galileo Galilei, he abjurado conforme se ha dicho antes por mi propia mano.»

COMENTARIO:

1. *Analiza el significado de los siguientes términos:*

1.1. 'anatomista', 'Galeno', 'peripatéticos', 'oráculo.
1.2. 'Ilíada', 'Orlando el Furioso', 'Sarsi'.
1.3. 'Arquímedes'.
1.4. 'experimento'.
1.5. 'astros mediceos', 'nebulosas', 'anteojo'.
1.6. 'paralogismos'.
1.7. 'salvar una apariencia', 'Aristarco'.
1.8. 'filósofos académicos'.

2. *Comenta el significado de los siguientes enunciados.*

2.1. '...pretende que los decretos de su voluntad importen más que las impresiones de los sentidos, que la experiencia, que su propia naturaleza'.
2.2. '(el universo) está escrito en lenguaje matemático'.
2.3. '...una vez que hemos encontrado y demostrado dichas conclusiones, que prescinden de las resistencias, servirnos de aquéllas, aplicándolas a la experiencia con las limitaciones que ésta nos imponga'.
2.4. '...las cuales (ciencias) confirman sus principios... con experimentos bien establecidos'.
2.5. '...convoco a todos los amantes de la auténtica filosofía'.
2.6. '...no podéis suponer que (la piedra) describe una línea recta y perpendicular, si no es suponiendo que la Tierra está quieta'.
2.7. '...que llevado y guiado sólo por la razón (Copérnico) siguiera siempre afirmando aquello que la experiencia de los sentidos le mostraban como contrario'.
2.8. «Dios no se revela a sí mismo menos admirablemente en los efectos de la naturaleza que en las palabras sagradas de las Escrituras.»

3. *Comenta las siguientes cuestiones.*

3.1. ¿En qué sentido diferencia Galileo (Salviati) la crítica a Aristóteles de la crítica a los aristotélicos o peripatéticos?
3.2. ¿Qué diferencia señala Galileo entre el filosofar y las creaciones de las fantasías?
3.3. ¿Qué papel desempeña la abstracción en la formulación de leyes físico-matemáticas?
3.4. Señala los términos ambiguos o poco precisos utilizados por Galileo en la descripción del experimento.
3.5. El anteojo de Galileo se considera el primer instrumento científico, ¿qué papel han tenido los instrumentos en el desarrollo de la ciencia?
3.6. Papel de la experiencia sensible en la confirmación o refutación de teorías.
3.7. ¿En qué sentido las fases de Venus confirman las tesis copernicanas?
3.8. ¿Cuál es para Galileo la relación entre la autoridad de las Escrituras y el pensamiento filosófico?

3.9. ¿Qué implicaciones sociales crees que tiene el conocimiento científico? ¿Se puede considerar científica la reacción de la Iglesia hacia la teoría copernicana? ¿Se puede decir que Galileo era racional y la Iglesia irracional?

3.10. ¿En qué sentido los factores externos afectan al progreso del conocimiento científico?

ISAAC NEWTON (1642-1727)

Biografía

1642. Nace en Woolsthorpe, el mismo año de la muerte de Galileo y un siglo después de la desaparición de Copérnico. Muerto su padre, su madre volvió a casarse y él pasó al cuidado de su abuela. Tuvo una infancia desgraciada, en la escuela no fue un niño prodigio, aunque se destacó por su habilidad mecánica en construir relojes solares y molinos de viento.

1661-65. Estudia en el Trinity College de Cambridge. Analiza con espíritu crítico la geometría de Euclides y de Descartes. Durante estos años de estudiante logra demostrar su célebre «teorema del binomio» que es una de sus primeras aportaciones a la matemática.

1665-67. Una epidemia obligó a la Universidad a cerrar sus puertas, y Newton se refugió en su casa paterna y fue precisamente durante estos años de tranquilidad cuando encontró las ideas directoras de tres descubrimientos científicos: desarrolló el cálculo infinitesimal, construyó el primer telescopio de reflexión y llegó a comprender la naturaleza universal de la atracción gravitatoria.

1669. Barrow, profesor de Newton, renuncia a su cátedra de matemáticas en el Trinity College de Cambridge para cedérsela a su admirado alumno que la ocupará durante un cuarto de siglo.

Presenta a la institución su primera memoria *A new theory about light and colours* (sus primeras experiencias sobre la composición de la luz). A raíz de estas investigaciones Newton se vio envuelto en una dura polémica con Hooke, Huygens y otros que atacaban su hipótesis corpuscular. Temperamento retraído, introspectivo y poco amante de discusiones públicas, decidió suspender la publicación de la síntesis de sus investigaciones ópticas y así su *Óptica* no apareció hasta 1704.

1687. Estimulado por el gran astrónomo Edmund Halley, Newton accede a publicar lo *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* (Principios matemáticos de filosofía natural). Sin embargo, el enorme esfuerzo que supone para Newton los años que precedieron a los *Principia* le llevaron a un colapso mental y hasta 1693 no recuperó la salud. Esta obra es, sin duda, una de la que más ha influido sobre el pensamiento moderno. En ella enuncia la ley de la gravitación, la cual permite derivar las leyes de Kepler de una sencilla hipótesis: aquella que atribuye la trayectoria de los planetas a las características de la fuerza de atracción existente entre ellos y el Sol. Sus teorías sobre mecánica, en parte basadas en los resultados hallados por Galileo, se resumen en las tres famosas leyes que llevan su nombre.

1695. Es nombrado Director General de la Casa de la Moneda demostrando sus facultades para la administración.

1703. Es elegido Presidente de la Royal Society, cargo que ostentará hasta su muerte.

1704. Publica su *Óptica* obra modélica de investigación experimental. En sus páginas final hace una exposición de su manera de entender el método científico.

1710-27. Sus últimas investigaciones, después de los grandes descubrimientos, se reducen a estudios químicos, búsquedas cronológicas y especulaciones teológicas. Desde sus primeros años de profesorado mostró interés por la química como lo prueba su trabajo *De natura acidorum*, pero el problema químico que más atrajo su atención fue la transmutación de los metales como lo evidencian su correspondencia con Robert Boyle.

Interesado en los estudios bíblicos, Newton, en sus trabajos de cronología, trató de poner de evidencia que la Creación se produjo en torno al año 4000 a. C., así como trató de calcular la fecha del Diluvio y de otros acontecimientos. De espíritu profundamente religioso, desde su juventud sintió atraído por los problemas teológicos, sobre las verdades de las Escrituras, sus comentarios a las profecías de David y su exégesis del *Apocalipsis* de San Juan, donde entre otras afirmaciones anuncia el fin del poder temporal de los papas para el año 2060.

NEWTON

TEXTO 1:

Reglas para la investigación de la naturaleza

«*Regla primera.* Para explicar las cosas naturales, no admitir más causas que las que son verdaderas y bastan para la explicación de aquellos fenómenos.

Dicen los filósofos: la Naturaleza no hace nada en vano, y vano es lo que ocurre por efecto de mucho, pudiendo realizarse por menos. La Naturaleza es simple y no prodiga las causas de las cosas.

Regla segunda. Por consiguiente, en cuanto sea posible, hay que asignar las mismas causas a idénticos efectos.

Por ejemplo a la respiración de los hombres y de los animales, a la caída de las piedras en Europa y en América, a la luz de la llama en el hogar y del Sol, a la reflexión de la luz en la Tierra y en los planetas.

Regla tercera. Las propiedades de los cuerpos que no pueden ser aumentadas ni disminuidas y que se encuentran en todos los cuerpos que es posible ensayar, deben ser tenidas por propiedades de todos los cuerpos.

En efecto, las propiedades de los cuerpos no se conocen más que por ensayos, y por tanto hay que tener por generales a aquéllas que concuerdan generalmente con todos los ensayos, sin que puedan ser disminuidas ni suprimidas. Es evidente que no se puede ni fantasear contra el curso de los experimentos, ni alejarse de la analogía de la Naturaleza, ya que ésta es siempre simple y coherente. La extensión de los cuerpos no es conocida más que por los sentidos, y no es percibida por todos, pero como se encuentra en todos los cuerpos perceptibles, se la atribuye a todos ellos. Que varios cuerpos son duros, lo experimentamos mediante ensayos. La dureza del todo resulta de la dureza de las partes, y de ello inferimos justamente que no sólo las partes perceptibles de dichos cuerpos, sino también las partículas indescomponibles de todo cuerpo, son duras. Que todos los cuerpos son impenetrables, no lo deducimos de la razón, sino de la experiencia. Todo lo que tenemos a mano lo hallamos impenetrable, y de ahí inferimos que la impenetrabilidad es una propiedad de todos los cuerpos. Que todos los cuerpos son movibles, y que, gracias a cierta fuerza a la que llamamos fuerza de inercia, permanecen en su movimiento o reposo, lo deducimos de haber observado tales propiedades en todos los cuerpos que conocemos. La extensión, la dureza, la impenetrabilidad, la movilidad y la fuerza de inercia del todo proceden de idénticas propiedades en las partes; de ahí inferimos que las partes mínimas de los cuerpos son asimismo extensas, duras, impenetrables, movibles y dotadas de la fuerza de inercia. En esto consiste el fundamento de toda la filosofía natural. Más adelante nos muestran los fenómenos que las partes de los cuerpos que se hallan en contacto pueden separarse. Que las partes pueden dividirse en otras menores por el puro cálculo, lo sabemos por las Matemáticas; pero si esta pensada descomposición de las partes puede ser ejecutada por fuerzas naturales, lo ignoramos. Pero si de un ensayo resultara que algunas partes no separadas, al romper un cuerpo duro y sólido, admitieran una división, concluiríamos según la misma regla que no sólo son divisibles las partes separadas, sino que también las no separadas pueden dividirse al infinito.

Si finalmente todos los cuerpos próximos a la Tierra pesan hacia ésta, y precisamente en proporción a la cantidad de materia en cada uno de ellos; si la Luna pesa hacia la Tierra en proporción a su masa, e inversamente nuestro mar pesa hacia la Luna; si además los experimentos y observaciones astronómicas han demostrado que todos los planetas pesan recíprocamente unos hacia otros, y los cometas hacia el Sol, hay que afirmar en fin según esta regla que todos los cuerpos pesan unos hacia otros. La prueba de la gravedad general es más fuerte que la de la impenetrabilidad de los cuerpos, ya que en cuanto a ésta no poseemos ningún experimento y observación concerniente a los cuerpos celestes. Sin embargo, no afirmo que la gravedad sea esencial a los cuerpos, Por fuerza propia entiendo la de inercia, que es invariable, mientras que la gravedad disminuye con la lejanía respecto a la Tierra.

Regla cuarta. En la Física experimental, los teoremas derivados por inducción de los fenómenos, si no se dan presuposiciones contrarias, deben ser tenidos por precisamente o muy aproximadamente ciertos, hasta que aparecen otros fenómenos gracias a los cuales aquellos teoremas [illegible] excepciones

Así debe hacerse, para que el argumento de la inducción no sea abolido a fuerza de hipótesis.» (De *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Principios matemáticos de la filosofía natural, 1687, libro III.)

TEXTO 2:

Axiomas o Leyes del movimiento

«*Primera ley*. Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o de movimiento uniforme y en línea recta, salvo en cuanto mude su estado obligado por fuerzas exteriores.

Los proyectiles perseveran en su movimiento, salvo en cuanto son retardados por la resistencia del aire, o por la fuerza de la gravedad que los impele hacia abajo. Un trompo cuyas partes coherentes son perpetuamente desviadas del movimiento rectilíneo no cesa de girar sino en cuanto es retardado por el aire. Sin embargo, los cuerpos mayores de los planetas y cometas conservan por más tiempo sus movimientos progresivos y circulares que se efectúan en espacios menos resistentes.

Segunda ley. El cambio del movimiento es proporcional a la fuerza motriz imprimida, y se efectúa según la línea recta en dirección de la cual se imprime dicha fuerza.

Si alguna fuerza imprime un movimiento cualquiera, la fuerza doble, triple, etc., generará doble o triple movimiento, ya sea que esas fuerzas se apliquen simultáneamente o graduada y sucesivamente. Y este movimiento (en el mismo plano, determinado con la fuerza generatriz), si el cuerpo se movía ya antes, se agrega a aquel movimiento, si él obra en el mismo sentido, o, al contrario, lo disminuye o lo desvía oblicuamente y se compone con él, según la acción de ambos.

Tercera ley. A toda acción se opone siempre una reacción contraria e igual: es decir, que las acciones entre dos cuerpos son siempre iguales entre sí y dirigidas en sentido contrario.

Todo cuerpo que oprime o atrae hacia sí a otro, es, a su vez, oprimido o atraído. Si alguien oprime una piedra con el dedo, también su dedo es oprimido por la piedra. Si un caballo tira de una piedra, atada por una cuerda, también (por decirlo así) es atraído igualmente el caballo hacia la piedra: pues la cuerda, tensa en todos sus puntos con el mismo esfuerzo, tirará del caballo hacia la piedra, lo mismo que de la piedra hacia el caballo, e impedirá en tanto el progreso o el avance de uno de ellos en cuanto promoverá el avance del otro. Si algún cuerpo choca con otro, mudará el movimiento de éste con su fuerza, del mismo modo que, a su vez, en el movimiento propio sufrirá mutación en sentido contrario del otro (por la igualdad de la presión transformada). A estas acciones son iguales los cambios, no de las velocidades, sino de los movimientos, siempre que se trate de cuerpos que no sufren otro impedimento exterior. En efecto, los cambios de las velocidades realizados en direcciones contrarias, por cuanto los movimientos se cambian igualmente, son recíprocamente proporcionales a las masas de los cuerpos. Esta ley es válida también para las atracciones, como se probará en el próximo escolio.

Escolio. Hasta aquí hemos transmitido los principios aceptados por los matemáticos y confirmados por múltiples experiencias. Por las dos primeras leyes y los dos primeros corolarios, Galileo descubrió que la caída de los graves está en razón del cuadrado de los tiempos y que el movimiento de los proyectiles ocurre según una parábola; y así lo confirma la experiencia, con la salvedad de que dichos movimientos son ligeramente retardados por la resistencia del aire.» (De *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Principios Matemáticos de la Filosofía Natural, 1687.)

TEXTO 3:

Las hipótesis en la Filosofía experimental

«Esto tenía que decir acerca de Dios, el estudio de cuyas obras es objeto de la Filosofía natural.

Hasta ahora he explicado los fenómenos de los cuerpos celestes y los movimientos del mar por la fuerza de la gravedad, pero nunca he indicado la causa de esta última. Aquella fuerza se deriva de alguna causa que penetra hasta el centro del Sol y de los planetas sin perder nada en su efectividad. No actúa en proporción a la superficie de las partículas sobre las cuales se ejerce (como en el caso para las fuerzas mecánicas), sino en proporción a la cantidad de materia sólida, y su efecto se extiende en todas direcciones, hasta extraordinarias distancias, pero disminuyendo en proporción

al cuadrado de las últimas. La gravedad hacia el Sol se compone de la gravedad hacia cada una de sus partículas, y disminuye con el alejamiento del Sol precisamente en proporción al cuadrado de las distancias, y esto ocurre hasta la órbita de Saturno, según muestra la inmovilidad de los afelios de los planetas; se extiende también hasta los afelios externos de los cometas, cuando estos afelios están inmóviles.

Todavía no he podido llegar, partiendo de los fenómenos, a descubrir la razón de estas propiedades de la gravedad, y en cuanto a hipótesis, yo no las invento. Todo lo que no se sigue de los fenómenos, es en efecto hipótesis, tanto si son metafísicas como físicas, mecánicas como referentes a cualidades ocultas, no deben ser admitidas en la Física experimental. En ésta, los teoremas se infieren de los fenómenos y se generalizan por inducción. De este modo hemos estudiado la impenetrabilidad, la mortalidad, el choque de los cuerpos y las leyes del movimiento y de la gravedad. Basta que la gravedad exista, que actúe según las leyes que hemos formulado y que con ella puedan explicarse todos los movimientos de los cuerpos celestes y del mar.

Este sería el lugar de añadir algo acerca de la substancia espiritual que penetra todos los cuerpos sólidos y está contenida de ellos. De resultas de la fuerza y la actividad de esta substancia espiritual, las partículas de los cuerpos se atraen unas a otras cuando están poco alejadas y se adhieren al tocarse. Por ella actúan los cuerpos eléctricos a las mayores distancias, tanto para atraer a los cuerpecillos próximos, como para rechazarlos. Mediante esta esencia espiritual, la luz se propaga, es reflejada, desviada y refractada y calienta los cuerpos. Todos los sentimientos se despiertan y los miembros de los animales se mueven libremente gracias a aquella esencia y a sus vibraciones que, desde los órganos externos de los sentidos, a través de los filamentos nerviosos, se propagan hasta el cerebro y de allí a los músculos. Pero tales cosas no pueden explicarse en pocas palabras, y todavía no disponemos de suficiente número de experimentos para poder determinar precisamente y demostrar las leyes según las cuales actúa aquella substancia espiritual general.» (De *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.* (Principios matemáticos de la filosofía natural), 1687, libro III, sección 5.)

TEXTO 4:

Concepción de la Naturaleza

«La dificultad de la filosofía natural parece residir en esto: en investigar las fuerzas de la naturaleza a base de los fenómenos del movimiento y luego demostrar los otros fenómenos a base de esas fuerzas, y a este fin se dirigen las proposiciones generales de los libros primero y segundo. En el tercer libro presentamos un ejemplo de esto en la explicación del sistema del mundo, ya que, partiendo de las proposiciones establecidas matemáticamente en el primer libro, deducimos de los fenómenos celestes las fuerzas de la gravedad con las que los cuerpos tienden hacia el Sol y hacia los varios planetas. Luego, de esas fuerzas y basándonos en otras proposiciones también matemáticas, deducimos los movimientos de los planetas, cometas, Luna y mar. Me gustaría que pudiésemos deducir los demás fenómenos de la naturaleza siguiendo el mismo tipo de razonamiento y apoyándonos en los principios mecánicos, pues me siento inducido a sospechar por muchos motivos que todos ellos dependen de ciertas fuerzas en virtud de las cuales las partículas de los cuerpos por causas hasta ahora desconocidas, se atraen o repelen mutuamente, bien fusionándose en figuras regulares, bien separándose; precisamente por ser desconocidas esas fuerzas, los filósofos trabajaron hasta ahora en vano en sus esfuerzos por investigar la naturaleza; por mi parte confío que los principios establecidos aquí darán alguna luz a este método filosófico o a otro más verdadero.» (De *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.* (Principios matemáticos de la filosofía natural), 1687, prólogo.)

COMENTARIO:

1. *Analiza el significado de los siguientes términos:*

1.1. 'filosofía natural', 'fuerza de inercia', 'extensión', 'gravedad', 'regla'.
1.2. 'ley natural', 'fuerza motriz', 'cambio de movimiento'.

1.3. 'afelios', 'cometas', 'metafísica', 'cualidades ocultas', 'teorema', 'ley de gravedad'.
1.4. 'principios mecánicos', 'deducir', 'proposiciones'.

2. *Comenta el significado de los siguientes enunciados.*

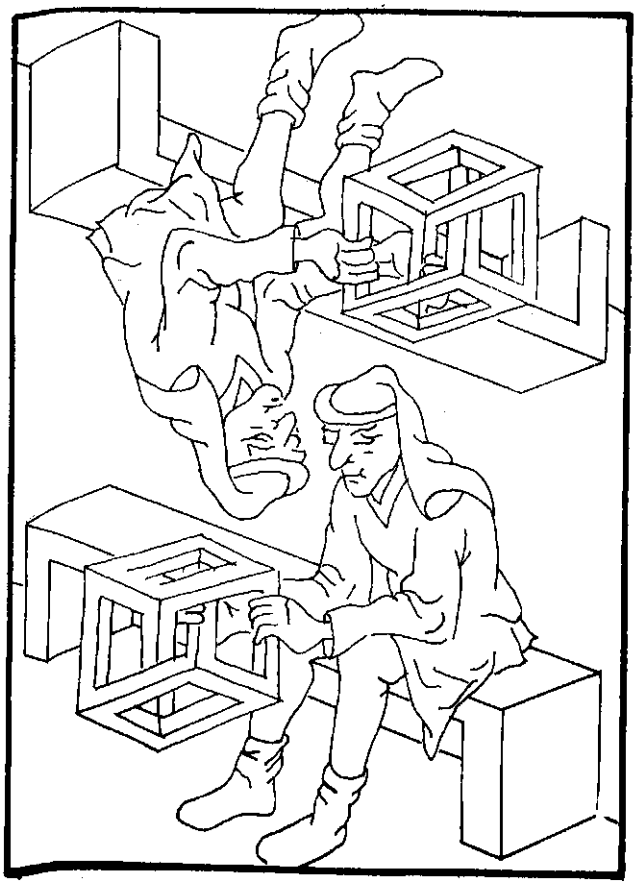
2.1. 'la naturaleza es simple y no prodiga las causas de las cosas',.
2.2. '... y así lo confirma la experiencia, en la salvedad de que dichos movimientos son ligeramente retardados por la resistencia del aire'.
2.3. '... y en cuanto a las hipótesis yo no las invento'.
2.4. '... de estas fuerzas (de la gravedad) y basándose en otras proposiciones también matemáticas, deducimos los movimientos de los planetas, cometas, Luna y mar'.

3. *Comenta las siguientes cuestiones.*

3.1. ¿Qué papel desempeña la inducción, según Newton, en la investigación científica?
3.2. ¿Es la primera ley de Newton independiente de la segunda?, es decir, ¿no se deduce la primera ley de la segunda cuando la fuerza motora es cero?
3.3. Papel de las hipótesis en la filosofía natural, según Newton. ¿Crees que puede hacerse ciencia sin partir de hipótesis?
3.4. ¿En qué sentido este texto es un ejemplo de una concepción mecanicista de la naturaleza?

8

EL RACIONALISMO



TEMA 8

El Racionalismo

Características generales:

1. La 'razón' es la única fuente de conocimiento válido.
2. La 'racionalidad' se caracteriza por: la objetividad interpersonal, la evidencia intelectual, la exactitud deductiva, la necesidad y la universalidad.
3. Las ideas son 'innatas' (las que producen conocimiento objetivo) y su valor es apriorístico.
4. La ciencia matemática se constituye en modelo del saber racional.

DESCARTES

1. *Teoría del conocimiento.*

1.1. Búsqueda de un nuevo método.

a) Orígenes del método cartesiano:

1. La lógica aristotélica y crítica del silogismo.
2. El análisis geométrico (consistente en reducir lo que se trata de demostrar a otras proposiciones demostradas).

b) Reglas del nuevo método:

1. La evidencia intelectual como criterio de verdad: *las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas.*
2. El análisis: *dividir cada una de las dificultades... en cuantas partes fuera posible.*
3. La síntesis: empezar *por los elementos más simples... para ir ascendiendo... hasta el conocimiento de los más complejos.*
4. La inducción: *hacer unos recuentos... que llegase a estar seguro de no omitir nada.*

1.2. La duda metódica y la primera verdad: *Cogito ergo sum.*

a) La duda metódica:

1. Diferencia entre la duda cartesiana y la escéptica.
2. Necesidad de la duda: *hay que rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda.* La duda metódica es una exigencia del método cartesiano según la primera regla, pues lo primero que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta es que sea enteramente indudable.

b) Los motivos de la duda:

1. Razones extrínsecas: las distintas opiniones de los filósofos, las diferentes costumbres de los pueblos.
2. Razones intrínsecas:
   — Sobre la existencia de los objetos: las falacias de los sentidos y la dificultad en distinguir la vigilia del sueño.
   - Sobre la capacidad de la inteligencia: hipótesis del genio maligno.

c) La primera verdad:

1. Intuición de mi propia existencia: para dudar es preciso que el sujeto que piense en ella exista. No puedo dudar de que yo dudo cuando pienso en la duda: *queriendo yo pensar... que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa,* es decir, *yo pienso, luego soy.*
2. *Cogito, ergo sum, prototipo de toda verdad: después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta... que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas.*

2. *Metafísica cartesiana.*

2.1. Nociones fundamentales.

a) Noción de sustancia: *una cosa que existe de tal manera que no requiere más que de sí misma para existir.*

b) Noción de atributo: *cuanto conocemos que le ha sido otorgado a una cosa por naturaleza, ya sea un modo que pueda cambiarse, ya sea su esencia misma absolutamente inmutable.*

c) Noción de modo: los modos son atributos no esenciales de la sustancia, puesto que *por su naturaleza pueden cambiar y aquellos que nunca cambian (atributos esenciales) pertenecen a la esencia de alguna cosa.*

2.2. Precisiones a las nociones fundamentales.

a) El término sustancia no es unívoco sino análogo aplicado a Dios y a otros seres.

b) Cada sustancia tiene un atributo principal que constituye su esencia o naturaleza. El atributo principal, del cual todos los demás dependen de él, es suficiente y necesario para conocer a la sustancia.

c) El término sustancia se predica en un sentido unívoco de las cosas creadas.

d) Los atributos principales son inseparables de las sustancias de las que son atributos.

2.3. *Ordo essendi* y *ordo existendi.*

a) Objetividad de las proposiciones ideales: *todo lo que conozco clara y distintamente como perteneciente a 'un' objeto le pertenece realmente.* La realidad

objetiva es conceptual o intelectual y una idea es objetivamente real cuando es inteligible (clara y distinta).

b) Las proposiciones existenciales: mediante intuición captamos nuestra propia existencia y mediante demostración la existencia de Dios y de la sustancia material.

c) A nivel existencial primero captamos nuestro existir y luego el de Dios. A nivel esencial la perfección infinita es anterior a nuestra perfección.

d) La verdad divina fundamento ontológico de la verdad: *esa misma regla (que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas) recibe su certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto.*

2.4. Los atributos de cada sustancia.

a) De la esencia de Dios: *bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente.*

b) De la naturaleza del espíritu humano: *yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón.*

c) De la esencia de las cosas materiales: *encuentro que no se dan en ellas (ideas de las cosas materiales) sino poquísimas cosas que yo conciba clara y distintamente, y son, a saber: la magnitud, o sea extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de los cuerpos, con diferentes figuras, mantienen entre sí; y el movimiento o cambio de esta situación, pudiendo añadirse la sustancia, la duración y el número.*

3. *La 'res cogitans' o sustancia pensante.*

3.1. Análisis del 'cogito': *¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y también, imagina y siente.*

3.2. Elementos del conocimiento: dos son los elementos que componen nuestro conocimiento: el pensamiento como actividad y las ideas que piensa el yo. *El pensamiento es lo único que no puede separarse de mí.*

3.3. Análisis de la idea: distingue Descartes dos aspectos en las ideas:

a) La idea en tanto que acto mental: *si tales ideas se consideran sólo como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de una misma manera.*

b) La idea en cuanto representativa de las cosas: *pero si las considero como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras.*

c) La verdad es una propiedad de la idea en cuanto es representativa de las cosas: *si las considero (a las ideas) solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden... ser falsas... Así, pues, sólo quedan los juicios, en los cuales debo tener mucho cuidado de no errar.*

3.4. Clases de ideas: distingue Descartes tres tipos de ideas.

a) Ideas adventicias: las que provienen de la experiencia externa.

b) Ideas facticias: las que provienen de nuestra imaginación y voluntad.

c) Ideas innatas: las que el entendimiento posee por naturaleza.

d) Texto: *entre las ideas unas me parecen nacidas conmigo, y otras extrañas y oriundas de fuera, y otras inventadas y hechas por mí mismo.*

4. *La existencia de Dios.*

4.1. Argumento ontológico: Descartes demuestra la existencia de Dios a partir de

la idea innata de Dios. *...con la idea de un ser más perfecto que mi ser... era cosa manifiestamente imposible que tal idea procediese de la nada; y como no hay la menor repugnancia en pensar que lo más perfecto sea consecuencia y dependencia de lo menos perfecto que en pensar que de nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo; ...era absolutamente necesario que hubiese algún otro ser más perfecto de quien yo dependiese...*

4.2. Argumento 'a posteriori': tal argumento se basa en la objetividad de las ideas.
- — Principio general: *...la realidad que considero en mis ideas es sólo objetiva... es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causas de esas ideas...*
- — Imposibilidad de un proceso infinito: *Y si bien puede suceder que una idea produzca otra idea, esto no puede llegar hasta lo infinito, sino que al cabo hay que detenerse en una idea primera...*
- — Conclusión: *...es necesario concluir de lo anteriormente dicho (hay que detenerse en una idea primera, cuya causa sea como un patrón, en el cual esté contenida, formal y efectivamente, toda realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas) que Dios existe.*

5. *La 'res extensa' o sustancia corpórea.*

5.1. El mecanismo cartesiano: La física cartesiana no requiere más que dos elementos: la materia y el movimiento.

5.2. Teoría de la materia: la materia o sustancia de los cuerpos es inerte y se define como pura extensión. *Así, la extensión en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la sustancia corpórea.*

5.3. La mecánica cartesiana y sus leyes:

a) Noción y explicación del movimiento: el movimiento es la *acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro.* El movimiento es una simple variación de la posición de los cuerpos, sin nada dinámico por dentro (niega el finalismo de la sustancia corpórea).

b) Leyes de la mecánica:
1. Principio de inercia: *todos los cuerpos que están en movimiento continúan moviéndose hasta que su movimiento es detenido por otros cuerpos.*
2. Dirección del movimiento: todo cuerpo en movimiento tiende a continuarlo en línea recta.
3. Ley del choque: *si un cuerpo que se mueve y encuentra a otro cuerpo, tiene menos fuerza para continuar moviéndose en línea recta... y si tiene más fuerza, arrastra consigo al otro cuerpo.*

c) Causa última del movimiento: Dios es la causa primera del movimiento que lo ha introducido en la materia inerte. La cantidad de movimiento de todos los cuerpos del universo es constante.

5.4. Las cualidades de los cuerpos:

a) Objetividad de las cualidades primarias: *Y en lo que toca a las ideas de las cosas corporales... encuentro que no se dan en ellas sino poquísimas cosas que yo conciba clara y distintamente, y son, a saber: la magnitud... la figura que resulta de la terminación de esta extensión... la situación de los cuerpos... y el movimiento o cambio de esta situación.*

b) Subjetividad de las cualidades secundarias: *En cuanto a las demás cosas, luz, colores, sonidos, olores, sabores, calor, frío y otras cualidades que caen bajo el tacto, hállanse en mi pensamiento tan oscuras y confusas, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas...*

5.5. Reducción de los fenómenos biológicos a los físicos: los animales actúan como máquinas *así como un reloj que está compuesto solamente de ruedas y pesas.*

5.6. Existencia de las cosas materiales: *no siendo Dios capaz de engañar, es patente que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por medio de una criatura que posea la realidad de esas ideas no formalmente... habiéndome dado Dios... una poderosa inclinación a creer que las ideas parten de las cosas corporales, no veo cómo podría disculparse el engaño si, en efecto, esas ideas partieran de otro punto o fueren producto de otras causas y no de las cosas corporales.*

5.7. Distinción real entre alma y cuerpo: *puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pud endo ser y existir sin el cuerpo.*

DESCARTES

TEXTO 1:

La duda metódica

1. *Meditaciones metafísicas (meditación primera).*

«He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar.

Así, pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas.

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez.

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas poco sensibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndose a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos

insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

Así pues, supongamos ahora que estamos dormidos y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales —a saber: ojos, cabezas, manos, cuerpo entero— no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos.

Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales– a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes– es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que esas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de El que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda.

(...)

Así, pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.»

2. *Meditaciones metafísicas (meditación segunda).*

«Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo de qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. Haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso; y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo.

Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así, pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.

Pero, ¿qué se yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues, ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque soy yo. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que soy yo; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.»

3. *Discurso del método.* (Cuarta parte.)

«...Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: 'yo pienso, luego soy', era tan firme que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.

Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta, pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición 'yo pienso, luego soy', no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, pero que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente.»

COMENTARIO:

1. *Expresar en forma esquemática la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'verdad', 'falsedad', 'certeza', 'opinión', 'duda', 'ilusión', 'realmente existente', 'naturaleza', 'extensión', 'figura', 'cantidad', 'tiempo', 'cuerpo', 'necesariamente verdadera', 'evidencia', 'sustancia', 'esencia', 'alma', 'claridad y distinción'.

3. *Análisis semántico de enunciado.*

3.1. 'Tocando a cosas poco sensibles o remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos.'
3.2. 'Veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia.'
3.3. 'La aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable.'
3.4. 'Podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres o cuando enumero los lados de un cuadrado.'
3.5. 'Si el crearme de tal modo que yo siempre me engañe repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda.'
3.6. 'Si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy.'
3.7. 'Si me engaña (el genio maligno), es que yo soy.'
3.8. 'Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.'
3.9. 'Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material.'
3.10. 'Las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas.'

4. *Análisis formal del texto 1.*

4.1. Cita el supuesto inicial de la argumentación.
4.2. ¿Cuáles son las fuentes de conocimiento analizadas?
4.3. ¿Cuáles son las razones para dudar del mundo sensible y del orden racional?
4.4. La proposición: 'yo soy, yo existo', ¿es deductiva o vale sin premisas?
4.5. ¿La duda universal se infiere inductivamente a partir de la enumeración de hechos, o, por el contrario, es un postulado apriorístico? Razona la respuesta.

5. *Comprensión de los textos.*

5.1. Primer grado de comprensión.

1. ¿Acaso lo probable, según Descartes, es un valor distinto de la verdad y falsedad?
2. ¿Existe repugnancia o contradicción entre la suprema bondad divina y el hecho de que el hombre pueda errar?
3. ¿La hipótesis del genio maligno es un motivo intrínseco o extrínseco de la duda?
4. La proposición: 'yo soy, yo existo', ¿en qué sentido se convierte en el primer principio de la filosofía?
5. ¿La existencia del 'yo' es garantía suficiente de la objetividad del orden inteligible?

5.2. **Segundo grado de comprensión.**

1. ¿Cómo soluciona Descartes la inmanencia del conocimiento humano o solipsismo del yo?
2. ¿Qué relación podemos establecer entre la certeza del cogito y la de la matemática?
3. Podemos dudar de los objetos de la sensación, imaginación y pensamiento, pero, ¿por qué no se puede dudar del acto del 'cogito' cuando duda?
4. ¿Cuál es la diferencia que hay entre el acto del cogito, condición de mi existencia, y el acto de pensar, atributo de mi esencia?
5. ¿Qué características ha de tener una idea para que pueda ser verdadera?

TEXTO 2:

Demostración de la existencia de Dios: prueba ontológica

1. *Meditaciones metafísicas* (meditación quinta).

«Pues bien, si del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios? Ciertamente, yo hallo en mí su idea—es decir, la idea de un ser sumamente perfecto—, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos. Y, por tanto, aunque nada de lo que he concluido en las Meditaciones precedentes fuese verdadero, yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática, que no atañen sino a números y figuras; aunque, en verdad, ello no parezca al principio del todo patente, presentando más bien una apariencia de sofisma. Pues teniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres triángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle: de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle.

Pero aunque, en efecto, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, con todo, como de concebir una montaña con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece asimismo que de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas; y así como me es posible imaginar un caballo con alas, aunque no haya ninguno que las tenga, del mismo modo podría quizá atribuir existencia a Dios, aunque no hubiera un Dios existente.

Pero no es así: precisamente bajo la apariencia de esa objeción es donde hay un sofisma oculto. Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino sólo que la montaña y el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de El, y, por tanto, que verdaderamente existe. Y no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma—a saber, de la existencia de Dios—la que determina a mi pensamiento para que piense eso. Pues yo soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo sin alas o con ellas.

Y tampoco puede objetarse que no hay más remedio que declarar que existe Dios tras haber supuesto que posee todas las perfecciones, siendo una de ellas la existencia, pero que esa suposición primera no era necesaria; como no es necesario pensar que todas las figuras de cuatro lados pueden inscribirse en el círculo, pero, si yo supongo que sí, no tendré más remedio que decir que el rombo puede inscribirse en el círculo, y así me veré obligado a declarar una cosa falsa. Digo que esto no

puede alegarse como objeción, pues, aunque desde luego no es necesario que yo llegue a tener alguna vez en mi pensamiento la idea de Dios, sin embargo, si efectivamente ocurre que dé en pensar en un ser primero y supremo, y en sacar su idea, por así decirlo, del tesoro de mi espíritu, entonces sí es necesario que le atribuya toda suerte de perfecciones, aunque no las enumere todas ni preste mi atención a cada una de ellas en particular. Y esta necesidad basta para hacerme concluir (luego de haber reconocido que la existencia es una perfección) que ese ser primero y supremo existe verdaderamente; de aquel modo, tampoco es necesario que yo imagine alguna vez un triángulo, pero, cuantas veces considere una figura rectilínea compuesta sólo de tres ángulos, sí será absolutamente necesario que le atribuya todo aquello de lo que se infiere que sus tres ángulos valen dos rectos, y esta atribución será implícitamente necesaria, aunque explícitamente no me dé cuenta de ella en el momento de considerar el triángulo. Pero cuando examino cuáles son las figuras que pueden inscribirse en un círculo, no es necesario en modo alguno pensar que todas las de cuatro lados son capaces de ello; por el contrario, ni siquiera podré suponer fingidamente que así ocurra, mientras no quiera admitir en mi pensamiento nada que no entienda con claridad y distinción. Y, por consiguiente, hay gran diferencia entre las suposiciones falsas, como lo es ésta, y las ideas verdaderas nacidas conmigo, de las cuales es la de Dios la primera y principal.

Pues, en efecto, vengo a conocer de muchas maneras que esta idea no es algo fingido o inventado, dependiente sólo de mi pensamiento, sino la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable. En primer lugar, porque, aparte Dios, ninguna otra cosa puedo concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia. En segundo lugar, porque me es imposible concebir dos o más dioses de la misma naturaleza, y, dado que haya uno que exista ahora, veo con claridad que es necesario que haya existido antes desde toda la eternidad, y que exista eternamente en el futuro. Y, por último, porque conozco en Dios muchas otras cosas que no puedo disminuir ni cambiar en nada.»

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'pensamiento', 'idea', 'percepción clara y distinta', 'sofisma', 'existencia', 'esencia', 'existencia actual', 'necesidad', 'perfección', 'necesidad implícita y explícita', 'ideas verdaderas nacidas conmigo', 'eternidad'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto.'

3.2. 'La existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos.'

3.3. 'Como de concebir una montaña con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece asimismo que de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que existe.'

3.4. 'Del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de El, y, por tanto, que verdaderamente existe.'

3.5. 'Yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo sin alas o con ellas'.

3.6. 'Aparte Dios, ninguna otra cosa puedo concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia.'

3.7. 'Me es imposible concebir dos o más dioses de la misma naturaleza.'

4. *Análisis formal del texto.*

4.1. Explicita la estructura formal del argumento ontológico.
4.2. Explica el fundamento de cada una de las objeciones.
4.3. ¿Qué solución propone Descartes para resolverlas?
4.4. ¿Cuáles son los argumentos que sirven para fundamentar el carácter innato de la idea de Dios?

5. *Comprensión del texto.*

5.1. Primer grado de comprensión.

1. ¿Cómo considera Descartes la existencia divina, teniendo en cuenta que es un predicado de la esencia?
2. ¿Por qué implica contradicción decir que Dios es, pero no existe?
3. ¿Acaso existe una identidad, en el argumento ontológico, entre necesidad lógica y real? Razona la respuesta.
4. ¿El concepto 'sumamente perfecto' es inductivo o deductivo?
5. Si ignoramos casi todas las perfecciones divinas, ¿cómo es posible que estemos seguros de una de ellas, su existencia?

5.2. Segundo grado de comprensión.

1. ¿Por qué de la existencia actual de Dios se infiere su eterna duración?
2. ¿Por qué no es posible que en Dios haya modos?
3. ¿Es correcto afirmar que de Dios sólo tenemos una imagen? Explica el significado del término «imagen» basándote en el texto.
4. ¿Cuál es el atributo propio de la divinidad?
5. ¿Acaso en Dios lo formal y lo eminente se identifican?

TEXTO 3:

Naturaleza de la «res cogitans»

1. *Meditaciones metafísicas* (meditación segunda).

«Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.

Por ello, examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede nada más que lo enteramente indudable. Así, pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero, ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo y ocio que me restan. Entonces, me detendré aquí a considerar más bien los pensamientos que antes nacían espontáneos en mi espíritu, inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era ese alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras. En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toque y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible

a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos.

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir: pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que ya he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. 'Yo soy, yo existo'; eso es cierto, pero, ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo.

Pero acaso suceda que esas mismas cosas que supongo ser, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco. Nada sé del caso: de eso no disputo ahora, y sólo puedo juzgar de las cosas que conozco: ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy. Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación. E incluso esos términos de 'fingir' e 'imaginar' no es sino contemplar la figura o 'imagen' de una cosa corpórea. Ahora bien: ya sé de cierto que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, todas las cosas referidas a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños y quimeras. Y, en consecuencia, veo claramente que decir 'excitaré mi imaginación para saber más distintamente qué soy' es tan poco razonable como decir 'ahora estoy despierto, y percibo algo real y verdadero, pero como no lo percibo aún con bastante claridad, voy a dormirme adrede para que mis sueños me lo representen con mayor verdad y evidencia'. Así, pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza.

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y, ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿Y por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser esas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas—aun contra su voluntad—y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy, que existo, aun en el caso de que estuviera siempre dormido, y de que quien me ha dado el ser empleara todas sus fuerzas en burlarme? ¿Hay alguno de estos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento, o que pueda estimarse separado de mí mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo. Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que 'pensar'. Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes.»

COMENTARIO:

1. *Hallar la estructura básica del texto y expresarla en forma esquemática.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'certeza', 'claridad', 'evidencia', 'naturaleza', 'alma', 'cuerpo', 'atributo', 'pensamiento', 'necesariamente verdadero', 'cosa', 'cosa verdadera', 'imaginar', 'sentir', 'pensar', 'distinción'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy.'
3.2. 'Entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido.'
3.3. '(Entiendo por cuerpo todo aquello) que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe.'
3.4. 'Pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos.'
3.5. 'Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí.'
3.6. 'Yo soy, yo existo'; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir.'
3.7. 'No soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido.'
3.8. 'Así, pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza.'
3.9. 'Y, ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente.'
3.10. 'Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oir, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que 'pensar'.'

4. *Análisis formal del texto.*

4.1. Descartes toma, como supuesto inicial de su argumentación, los postulados básicos del realismo ingenuo. Cita los fenómenos que de forma 'espontánea' aplica al ser del hombre.
4.2. ¿En qué criterio se basa para excluir del yo los atributos referidos a la naturaleza corpórea?
4.3. De los atributos referidos al alma, ¿cuáles son los no esenciales y cuál es el esencial? ¿Por qué?
4.4. ¿Cómo llega a descubrir la objetividad del 'pensamiento' a partir del análisis subjetivo del 'cogito'?
4.5. ¿Cuál es la diferencia entre 'pensamiento' y modos del pensar? Cita los modos del pensar que aparecen en el texto.
4.6. ¿Por qué 'el sentir' y el 'imaginar' en parte son pensamiento y en parte no lo son?

5. *Comprensión del texto.*

5.1. ¿En qué difieren el cuerpo y el alma?
5.2. ¿Por qué el 'nutrir, andar, sentir e imaginar' pueden separarse del 'yo'?
5.3. ¿Qué teoría defiende Descartes sobre la naturaleza de los cuerpos orgánicos según el texto?
5.4. ¿Cómo argumenta Descartes la negación del carácter adventicio y facticio de la idea del alma?
5.5. ¿Qué significado adquiere en Descartes el término 'cosa'?
5.6. ¿Por qué los términos 'animal racional' no son claros y distintos?
5.7. ¿Cuál es la diferencia entre 'cosa verdadera' y 'verdaderamente existente'?
5.8. ¿Cuál es la diferencia entre 'imagen' e 'idea'?
5.9. Analiza la frase: 'si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir'.
5.10. ¿Cuál es la diferencia entre 'realidad objetiva' y 'realidad efectiva"
5.11. ¿Cuáles son las condiciones suficientes de la objetividad y de la realidad?
5.12. ¿Acaso se demuestra en el texto únicamente la objetividad de la naturaleza corporal, o, también, su existencia?

SPINOZA

1. *Características generales.*

1.1. La matemática como modelo de saber: exposición de la filosofía (Etica demostrada según el orden geométrico) siguiendo el modelo deductivo de la ciencia geométrica.
1.2. La necesidad lógica, carácter fundamental de la Razón: el intelecto opera con ideas claras y distintas y deduce conclusiones necesarias (=lógicas).
1.3. Exacta correspondencia entre la esfera de lo ideal y la de lo real: *el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.*
1.4. Dios como garantía de la exacta correspondencia entre el orden del pensamiento y el orden de las cosas.
1.5. Carácter innato de las ideas verdaderas y convicción de que la razón por sí sola (sin el auxilio de la experiencia) es capaz de captar (por vía intuitiva) la estructura de lo real y objetivo.

2. *Etica demostrada según el orden geométrico.*

2.1. Definiciones de sustancia, atributo y modo.

a) Def. de sustancia: *Por sustancia entiendo aquello que está en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del cual deba formarse.*
b) Def. de atributo: *Por atributo entiendo lo que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia.*
c) Def. de modo: *Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que está en otro, por lo que es también concebida.*

2.2. Análisis de la noción de sustancia.

a) Aspecto ontológico: la sustancia subsiste por sí misma y no depende de

causa externa para poder existir (Spinoza la llama *causa de sí misma*). Esto significa que su esencia comprende su existencia.

b) Aspecto lógico-noético: la ideas de sustancia es tan clara y distinta que no precisa de otra para formarse.

c) Correspondencia, a nivel de la sustancia, entre el orden del pensamiento (lo que se concibe por sí) y el orden de la realidad efectiva (aquello que existe por sí mismo).

d) El monismo de la sustancia en Spinoza es el resultado lógico de la interpretación literal del concepto de sustancia según Descartes.

2.3. Teoremas sobre el monismo de la sustancia.

a) Proposición: *En la naturaleza no se pueden dar dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo.* Demostración: si dos sustancias tienen un mismo atributo no se pueden distinguir, es decir, no se pueden concebir como distintas, luego *no se podrán dar muchas sustancias, sino sólo una.* Es absurdo que existan dos sustancias del mismo atributo.

b) Proposición: *Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.*
Demostración: *En la naturaleza no se pueden dar dos sustancias del mismo atributo (Prop, precedente) ...y, por consiguiente (por la Prop. que dice: las cosas que no tienen nada en común, no puede ser una causa de la otra, ya que no pueden ser concebidas la una a partir de la otra), una no puede ser causa de la otra.*

c) Proposición: *A la naturaleza de la sustancia pertenece existir.*
Demostración: *La sustancia no puede ser producida por otra (Prop. precedente): será, pues causa de sí, esto es, su esencia envuelve necesariamente la existencia, o a su esencia pertenece existir.*

d) Proposición: *Toda sustancia es necesariamente infinita.*
Demostración: A la sustancia le pertenece por naturaleza el existir (Prop. antecedente), ahora bien, puede existir *o como finita o como infinita. Pero no puede existir como finita (porque debería ser limitada por otra de la misma naturaleza, que debería también existir necesariamente, y, por lo tanto, se darían dos sustancias del mismo atributo (en contra de la Prop. a), lo cual es absurdo.* Luego la sustancia sólo puede existir necesariamente como infinita.

e) Proposición: *Cuánta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos tendrá.*
Demostración: se demuestra por la definición de atributo. Si el atributo es la intelección de la esencia de la sustancia, en cuanto mayor sea el número de atributos, más ser o realidad tendrá. Pero siendo la sustancia infinita (*Prop.* antecedente), infinito será el número de atributos. Y esta sustancia infinita con un número infinito de atributos es denominada, por Spinoza, Dios (Def.: *Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.*). La infinitud divina es numérica (infinito es el número de atributos) y cualitativa (cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita).

2.4. Teoremas sobre la existencia y naturaleza divina.

a) Proposición: *Dios, o sea, la sustancia que consta de atributos infinitos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.*
Demostración: Es imposible concebir una sustancia como no existente. Pero Dios es una sustancia, luego no es posible concebirlo como no exis-

tente. Concebir Dios (=sustancia) como no existente es un absurdo. *Luego Dios existe necesariamente.*

b) Proposición: *Dios obra por las leyes solas de su naturaleza, y no coaccionado por nadie.*
Demostración: Dios es la única sustancia concebible y su naturaleza es infinita y necesaria. De donde se sigue que *nada puede existir fuera de él que le determine o coaccione a obrar (=libertad de coacción), y, por lo mismo, Dios obra por las solas leyes de su naturaleza (obra por necesidad intrínseca).*

c) Proposición: *Dios es la causa inmanente, y no transeúnte, de todas las cosas.*
Esta proposición es el fundamento del panteísmo de Spinoza.
Demostración: El primer axioma de Spinoza dice que *todas las cosas existen, existen en sí o en otro.* Es decir, todo lo que existe, existe como sustancia o como modo, y como *fuera de Dios no se puede dar ninguna sustancia, en consecuencia, Dios es... la causa inmanente... de todas las cosas.*

d) Proposición: *De la necesidad de la naturaleza deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos.*
Demostración: La sustancia ha de tener modos y de una sustancia infinita los modos serán infinitos. En segundo lugar, Dios obra por necesidad, luego los modos finitos son causados necesariamente *(de su misma necesidad deben seguirse, por lo tanto, necesariamente, infinitas cosas de modos infinitos).* Parece que esta última afirmación contradiga la misma noción de modo (implicaría al mismo tiempo contingencia por definición y necesidad por causación), sin embargo, las cosas finitas pueden llamarse contingentes, sin caer en contradicción, porque su esencia no implica la existencia.

2.5. Teoremas sobre la naturaleza humana.

a) Supuestos básicos.

1. *El pensamiento es un atributo de Dios.*
Demostración: Cada pensamiento es una entidad particular o modo (en terminología de Spinoza), y *los modos no son más que afecciones de los atributos de Dios.* El pensamiento es el atributo *cuyo concepto envuelve todos los pensamientos singulares* y *por esto el pensamiento es uno de los atributos infinitos de Dios.*
2. *La extensión es un atributo de Dios.*
Demostración: Se procede del mismo modo que en la demostración anterior.
3. *El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas.*
Demostración: El atributo pensamiento y el atributo extensión son una sola y misma sustancia. Lo mismo sucede con respecto a los modos: *un modo de la extensión y la idea de ese modo, es una y misma cosa.* En consecuencia, la idea de cada efecto o cosa causada depende del orden y la conexión del conocimiento de la causa.

b) Teoremas sobre la concepción del hombre.

1. Axioma I. Se postula el carácter contingente de la esencia del hombre: *La esencia del hombre no envuelve la existencia necesaria, es decir, puede suceder... que este o aquel hombre exista o no exista.*
2. Proposición: *El ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre... no es una sustancia la forma del hombre.*

Demostración: A la sustancia le compete necesariamente el existir, pero el hombre no existe necesariamente, y en consecuencia, el ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre.

3. Corolario: De la proposición anterior podemos decir del hombre que su esencia la constituyen *ciertas modificaciones de los atributos de Dios.*

c) Teoremas sobre los elementos del compuesto humano.

1. Axioma II. *El hombre piensa.*
2. Axioma III. La idea en tanto que idea o la idea como representativa del algo son los modos del pensar. *No hay modos de pensar tales como el amor, el deseo, o cualquier otro que pueda ser designado con el nombre de afección del alma, sino en cuanto es dada en el mismo individuo una idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero una idea puede ser dada sin que sea dado ningún otro modo de pensar.*
3. Proposición: La idea de un singular existente actualmente es el primer elemento constitutivo de la esencia actual del Alma humana: *Lo que constituye primero el ser actual del Alma humana, no es más que la idea de una cosa singular existente en acto.*
   Demostración: Hemos demostrado que la esencia del hombre no es más que ciertas modificaciones de los atributos de Dios, y axiomatizado que el hombre piensa y que la idea es el primer modo de pensar. De aquí se infiere que la idea es lo primero que se encuentra en el individuo humano. *Pero no la idea de una cosa no existente (de lo contrario el hombre no existiría)* ...y, *no de una cosa infinita; porque una cosa infinita debe existir siempre necesariamente,* cosa absurda en el hombre. En consecuencia, la idea de una cosa singular existente en acto constituye el ser actual del Alma.
4. Proposición: *El objeto de la idea que constituye el Alma humana es el Cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no es otra cosa.*
   Demostración: Es evidente que el Alma humana tiene ideas de las afecciones del Cuerpo (Ax. 4: *comprendemos que un cuerpo determinado es afectado de muchas maneras*) y que todo efecto se sigue necesariamente de una causa (Ax. III, parte I). El Alma humana conoce los efectos (afecciones) del Cuerpo y por el Ax. (parte I, que dice: *El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y la envuelve*), se infiere que *el objeto que constituye el Alma humana es el Cuerpo tal como existe en acto.*
5. Conclusión:
   Corolario a la anterior proposición: *Se deduce de aquí que el hombre consta de Alma y Cuerpo, y que el Cuerpo humano existe desde el momento en que le sentimos.*
   La esencia del hombre no es más que ciertas modificaciones de dos atributos: pensamiento y extensión. Ax. 5: *No comprendemos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos de pensar.*

d) Teoremas sobre la relación Alma-Cuerpo en el hombre.

1. Proposición: *el Alma está unida al Cuerpo* de la misma manera que la idea del Alma lo está del Alma.
   Demostración: El Alma está unida al cuerpo *por ser el Cuerpo el objeto del Alma.* Esto es cierto si tenemos en cuenta que *la idea del Cuerpo y el Cuerpo, es decir el Alma y el Cuerpo, son un solo y mismo Individuo*

que se concibe tan pronto bajo el atributo del Pensamiento como bajo el de la Extensión. La idea del cuerpo y el Alma son modos del Pensamiento, y la idea de Alma y Cuerpo son modos de la Extensión. Según Spinoza *un modo de la extensión (Cuerpo) y la idea de ese modo (idea del Alma), es una y misma cosa, pero expresada de dos maneras.* En ambos órdenes encontramos una sola y misma conexión de causas. Existe un paralelismo entre el orden necesario y la conexión de causas de las ideas y de las cosas.

2. Proposición: *Ni el Cuerpo puede determinar el Alma a pensar, ni el Alma puede determinar al Cuerpo al movimiento o el reposo.*
   Demostración: Todos los modos de pensar tienen por causa y se conciben bajo el atributo Pensamiento y no se explican por medio de otro atributo que no sea el Pensamiento. En consecuencia, lo que determina el Alma a pensar es un modo de Pensar y no un modo de la Extensión. Lo mismo se sigue de los modos de la Extensión. Alma y Cuerpo no se pueden influir mutuamente, aunque *siendo el mismo el orden de las ideas y de las cosas* es necesario que *el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro Cuerpo concuerde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del Alma.*
3. Proposición: *Según están ordenados y encadenados en el Alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están correlativamente odenadas y encadenadas en al Cuerpo las afecciones del mismo, es decir, las imágenes de las cosas.*
   Demostración: *El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas, e inversamente, el orden de las cosas es el mismo que el orden de las ideas.*

e) Teoremas sobre el conocimiento humano.

1. Grados del conoeimiento humano:
   1.1. Conocimiento de primer grado: tiene por objeto lo singular representado por los sentidos (conocimiento por experiencia) y el recuerdo. Llama a este modo *Imaginación.*
   1.2. Conocimiento de segundo género: tiene por objeto la noción común y las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. Llama a este modo *Razón.*
   1.3. Conocimiento de tercer género: tiene por objeto *la idea adecuada de la ciencia formal de ciertos atributos de Dios* para pasar *al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.* Lo llama *Ciencia Intuitiva.*
2. Sobre la verdad y su criterio:
   2.1. Noción de verdad: Ax. 6, parte I, *Una idea verdadera debe estar de acuerdo con el objeto de que es idea.*
   2.2. Causa de la verdad y falsedad:
   a) Causa de la verdad: Las ideas que son adecuadas y perfectas son necesariamente verdaderas.
   — Idea adecuada: cuando expresa de forma clara y distinta la naturaleza de una cosa considerada en sí misma.
   — Idea perfecta: cuando se tiene un conocimiento completo de una cosa.

   El conocimiento (de segundo y tercer género) al tener por objeto ideas que son adecuadas es necesariamente verdadero.

b) Causa de la falsedad: *El conocimiento del primer grado es la única causa de la falsedad* porque le pertenecen ideas que son inadecuadas y confusas.

2.3. Naturaleza de los tres géneros de conocimiento:

a) Pertenece a la naturaleza de la Imaginación considerar las cosas como contingentes *(imaginamos como contingentes las cosas relacionadas tanto con el tiempo presente como con el pasado o futuro).*

b) *Pertenece a la naturaleza de la Razón considerar las cosas, no como contingentes, sino como necesarias.* Esto se prueba por el objeto de tal género de conocimiento: *Pertenece a la naturaleza de la Razón percibir las cosas necesariamente, a saber: como son en sí, es decir, no como contingentes, sino como necesarias.*

c) *Pertenece a la naturaleza de la Razón percibir las cosas como poseyendo una especie de eternidad.* Explicación: *Los principios de la Razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas, y no explican la esencia de cosa alguna singular; por consiguiente, deben ser concebidos sin relación alguna con el tiempo y como poseyendo cierta especie de eternidad.*

f) *Teoremas sobre la voluntad y libertad humana.*

1. *La voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa.* Demostración: puesto que *una volición singular y una idea singular son una y misma cosa* ya que querer es afirmar o negar la idea, en consecuencia voluntad y entendimiento son una misma cosa.
2. Negación de la libertad en el hombre: *El Alma es un modo determinado del pensar y así no puede ser una causa libre.*
3. Explicación de la libertad:

3.1. Proposición: *La voluntad no puede llamarse causa libre, sino solamente causa necesaria.*
Demostración: la voluntad es un cierto modo de pensar y para poder producir un efecto es preciso que esté determinada por una causa. Una voluntad finita requiere una causa que la determine a existir y a producir algún efecto, *y así no puede llamarse causa libre, sino necesaria o forzada.*

3.2. Proposición: *No hay nada contingente en la naturaleza; todo en ella está determinado por la necesidad de la naturaleza divina.*
Demostración: *Todo lo que es, es en Dios y Dios no puede ser llamado cosa contingente, porque existe necesariamente.*

3.3. Proposición: *Es falso que el hombre sea libre. Sólo el ignorante cree que el hombre es libre.*
Demostración: *Los hombres se engañan al creerse libres; y el motivo de esta opinión es que tienen conciencia de sus acciones, pero ignoran las causas por que son determinadas; por tanto, lo que constituye su idea de libertad, es que no conocen causa alguna de sus acciones.*

TEXTO 2:

Naturaleza y propiedades de la sustancia

1. *Etica demostrada según el orden geométrico* (primera parte, de Dios).

«Proposición V.

No puede haber en la naturaleza dos o más sustancias de igual naturaleza o atributo.

Demostración.

Si existiesen varias sustancias distintas, se deberían distinguir entre sí, o por la diversidad de los atributos, o por la diversidad de las afecciones (Proposición anterior: dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, bien por la diversidad de atributos de las sustancias, bien por la diversidad de las afecciones de las sustancias). Si se distinguen solamente por la diversidad de los atributos, está demostrado que no hay más que una del mismo atributo. Si se distinguen por la diversidad de las afecciones, como una sustancia es anterior en naturaleza a sus afecciones (Proposición 1), no se podrá, poniendo aparte sus afecciones y considerándola en sí misma, es decir (Definición 3 y Axioma 6), en verdad, concebirla como distinta de otra; en otros términos: no podrá haber muchas sustancias, sino una. Q.E.D.

Proposición VI.

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.

Demostración.

No puede haber en la naturaleza dos sustancias de igual atributo (Proposición anterior), es decir (Proposición 2), que tengan entre sí algo en común; y así (Proposición 3), la una no puede ser causa de la otra, o dicho de otro modo: la una no puede ser producida por la otra. Q.E.D.
(...)

Otra demostración.

Esta proposición se demuestra más fácilmente aún por lo absurdo de la contradictoria. Si, en efecto, una sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa (Axioma 4), y así (Definición 3) no sería una sustancia.

Proposición VII.

Pertenece a la naturaleza de una sustancia existir.

Demostración.

Una sustancia no puede ser producida por otra cosa (Corolario de la proposición anterior); tendrá que ser, pues, causa de sí misma, es decir (Definición 1), que su esencia envuelve necesariamente la existencia, o dicho de otra manera, que pertenece a su naturaleza existir. Q.E.D.

Proposición VIII.

Toda sustancia es necesariamente infinita.

Demostración.

Teniendo una sustancia cierto atributo, no puede ser más que única (Proposición 5) y pertenece a su naturaleza existir (Proposición 7). Será, pues, propio de su naturaleza existir como cosa finita o como cosa infinita. Pero no puede existir como cosa finita; porque (Definición 2) debería estar limitada por otra de la misma naturaleza, la cual también debería necesariamente existir (Proposición 7); habría, pues, dos sustancias de igual atributo, lo cual es absurdo (Proposición 5). Existe, pues, como infinita. Q.E.D.

Escolio I.

Como 'ser finito' es, en realidad, una negación parcial, y 'ser infinito' la afirmación absoluta de la existencia de una naturaleza cualquiera, se sigue, de la sola Proposición 1, que toda sustancia debe ser infinita.

(...)

Proposición IX.

Cuanto mayor realidad o ser posee cada cosa, tanto mayor número de atributos le pertenecen.

Demostración.

Esto es evidente por la Definición 4.

Proposición X.

Cada uno de los atributos de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo.

Demostración.

Un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constituyendo su esencia (Definición 4); y, por consiguiente, debe ser concebido (Definición 3) por sí mismo. Q.E.D.

Escolio.

De esto resulta que aunque dos atributos se conciban como realmente distintos, es decir, el uno sin el auxilio del otro, no podemos, sin embargo, deducir de ahí que constituyen dos seres, es decir, dos sustancias diversas, porque es propio de la naturaleza de una sustancia que cada uno de sus atributos sea concebido por sí mismo, puesto que todos los atributos que posee han existido siempre a la vez en ella, y el uno no puede ser producido por el otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia. Dista mucho de una misma sustancia; por el contrario, nada existe en la naturaleza más claro que esto: cada ser debe ser concebido bajo cierto atributo y cuanto mayor realidad o ser posee, tanto mayor número de atributos tienen que expresan una necesidad, o dicho de otro modo, una eternidad y una infinidad; y, por consiguiente, nada más claro que esto: un ser absolutamente infinito debe ser definido necesariamente (como se dice en la Definición 6); un ser que está constituido por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa cierta esencia eterna e infinita. Si se pregunta ahora por qué signo podremos reconocer la diversidad de las sustancias, léanse las proposiciones siguientes, que manifiestan que no existe en la naturaleza más que una sustancia única que es absolutamente infinita, por lo cual se buscaría en vano dicho signo.»

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'sustancia', 'atributo', 'naturaleza','afección', 'causa', 'existencia', 'causa de sí', 'esencia', 'infinito', 'concebido por sí mismo', 'eternidad', 'realidad'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Si existiesen varias sustancias distintas, se deberían distinguir entre sí, o por la diversidad de los atributos, o por la diversidad de las afecciones.'
3.2. 'Si se distinguen solamente por la diversidad de los atributos, está demostrado que no hay más que una del mismo atributo.'
3.3. 'Si se distinguen por la diversidad de las afecciones, como una sustancia es anterior en naturaleza a sus afecciones, no se podrá, poniendo aparte sus afecciones y considerándola en sí misma... concebirla como distinta de otra.'
3.4. "Si... una sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento, de su causa, y así no sería una sustancia.'
3.5. 'Una sustancia no puede ser producida por otra; tendrá que ser, pues, causa de sí misma.'
3.6. '(La sustancia) no puede existir como cosa finita; porque debería estar limitada por otra de la misma naturaleza, la cual también debería necesariamente

existir; habría, pues, dos sustancias de igual atributo, lo cual es absurdo.'

3.7. 'Ser finito es, en realidad, una negación parcial, y ser infinito la afirmación absoluta de la existencia de una naturaleza cualquiera.'

3.8. 'Aunque dos atributos se conciban como realmente distintos... no podemos deducir de ahí que constituyen dos seres, es decir, dos sustancias diversas.'

3.9. 'Cada ser debe ser concebido bajo cierto atributo y cuanto mayor realidad o ser posee, tanto mayor número de atributos tiene que expresan una necesidad.'

3.10. 'Un ser absolutamente infinito debe ser definido necesariamente.'

4. *Análisis formal de las proposiciones.*

4.1. Análisis formal de la Proposición V.

1. ¿Cuáles son los supuestos de la argumentación?
2. ¿Qué esquema de inferencia se utiliza en la misma?
3. Cita los consecuentes de las dos premisas condicionales.

4.2. Análisis formal de la Proposición VI.

1. ¿Cuáles son los supuestos de la argumentación?
2. Cita los términos extremos y medio en las premisas.
3. ¿Qué esquema de inferencia se utiliza en la argumentación?
4. ¿En qué consiste la prueba indirecta o por reducción al absurdo?

4.3. Análisis formal de la Proposición VII.

1. ¿Qué se infiere como conclusión?
2. La conclusión se infiere mediata o inmediatamente.
3. A la conclusión se le ha aplicado una ley de transformación, ¿cuál es y en qué consiste?

4.4. Análisis formal de la Proposición VIII.

1. ¿Cuál es el esquema de inferencia utilizado en la argumentación?
2. ¿La disyunción que aparece en la premisa mayor es inclusiva o exclusiva?
3. ¿Cómo argumenta, en la premisa menor, la negación de uno de los miembros de la disyunción?

5. *Comprensión del texto.*

5.1. Primer grado de comprensión:

1. ¿En qué pueden diferir dos sustancias diversas?
2. ¿Por qué una sustancia es anterior, en naturaleza, a sus afecciones?
3. ¿Por qué es absurdo que una sustancia sea causada por otra?
4. ¿Por qué un mismo atributo no puede pertenecer a sustancias distintas?
5. ¿Por qué la finitud expresa negación parcial?

5.2. Segundo grado de comprensión:

1. ¿Por qué el grado de realidad de un ser depende del número de sus atributos?
2. ¿Qué le añade el atributo a la sustancia?
3. ¿Acaso la existencia es un predicado de la esencia?
4. ¿Por qué es inconcebible una sustancia finita?
5. ¿Por qué los atributos expresan necesidad?

TEXTO 3:

Relación alma y cuerpo

1. *Etica demostrada según el orden geométrico*
(segunda parte, de la naturaleza y del origen del alma).

«Proposición VII.

El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas.

Demostración.

Esto es evidente por el Axioma 4, parte I. Porque la idea de cada cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es.

Corolario.

Se deduce de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar, es decir, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, se sigue también en Dios objetivamente, en el mismo orden y con la misma conexión de la idea de Dios.
(...)

Proposición XXI.

Esta idea del Alma está unida al Alma de la misma manera que el Alma está unida al Cuerpo.

Demostración.

Hemos deducido que el Alma está unida al Cuerpo por ser el Cuerpo el objeto del Alma (véase Prop. 12 y 13), y, por consiguiente, la idea del Alma debe estar unida con su objeto por la misma razón, es decir, debe estar unida con el Alma de la misma manera que el Alma está unida al Cuerpo. Q.E.D.

Escolio.

Esta proposición se comprende con mayor claridad por lo que dijimos en el Escolio de la Proposición 7; en efecto, demostramos allí que la idea del Cuerpo y el Cuerpo, es decir (Prop. 13), el Alma y el Cuerpo, son un solo y mismo Individuo que se concibe tan pronto bajo el atributo del Pensamiento como bajo el de la Extensión; por esto, la idea del Alma y el Alma son una sola y misma cosa que se concibe bajo un solo y mismo atributo, a saber: el Pensamiento. La existencia de la idea del Alma y la del Alma misma se siguen en Dios con idéntica necesidad de la misma potencia de pensar. Porque, en realidad, la idea del Alma, es decir, la idea de la idea, no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto ésta es considerada como un modo del pensar sin relación con el objeto; de igual modo, cualquiera que sabe alguna cosa, sabe por esto mismo que la sabe, y sabe al mismo tiempo que sabe que la sabe, y así hasta lo infinito. Pero de esto hablaremos más tarde.»

2. *Etica demostrada según el orden geométrico*
(tercera parte, del origen y de la naturaleza de las afecciones).

«Proposición II.

Ni el Cuerpo puede determinar al Alma a pensar, ni el Alma puede determinar al Cuerpo al movimiento o al reposo o a alguna otra manera de ser (si hay alguna otra).

Demostración.

Todos los modos de pensar tienen a Dios por causa en cuanto es cosa pensante, no en cuanto se explica por medio de otro atributo (Prop. 6, p. II). Por consiguiente, lo que determina al Alma a pensar es un modo del Pensar y no de la Extensión, es decir (Def. 1, p. II), no es un Cuerpo; y esto era lo primero. Además, el movimiento y el reposo del Cuerpo deben provenir de otro Cuerpo que haya sido igualmente determinado al movimiento y al reposo por otro, y, absolutamente hablando, todo lo que sobreviene en un cuerpo debe venir de Dios, en cuanto se le considera como afectado de un modo de la Extensión y no de un modo del Pensar (Prop. 6, p. II); es decir, no puede provenir del Alma que (Prop. 11, p. II) es un modo de pensar. Y esto era lo segundo. Por tanto, ni el Cuerpo, etc. Q.E.D.

Escolio.

Lo que precede se comprende con más claridad por lo que se dijo en el Escolio de la Proposición 7, Parte II, a saber: que el Alma y el Cuerpo son una sola y misma cosa que se concibe tan pronto bajo el atributo del Pensamiento, como bajo el de la Extensión. De donde proviene que, siendo el mismo orden o encadenamiento de las cosas, sea concebida la Naturaleza bajo tal atributo o bajo tal otro; y, por consiguiente, que el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo concuerde por naturaleza con el orden de las acciones y de las pasiones del Alma... Todo esto demuestra claramente que tanto el decreto como el apetito del Alma, y la determinación del Cuerpo son, por su naturaleza, cosas si miramos bajo el atributo del Pensamiento y es explicada por él, y Determinación cuando se la considera bajo el atributo de la Extensión y se la deduce de las leyes del movimiento y del reposo; ...»

3. *Etica demostrada según el orden geométrico*
(quinta parte, de la potencia del entendimiento o de la libertad humana).

«Proposición I.

Según están ordenados y encadenados en el Alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están correlativamente ordenadas y encadenadas en el Cuerpo las afecciones del mismo, es decir, las imágenes de las cosas.

Demostración.

El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas (Prop. 7, p. II), e inversamente, el orden y la conexión de las cosas son los mismos que el orden y la conexión de las ideas. (Corol. de las Prop. 6 y 7, p. II). De igual modo, pues, que el orden y la conexión de las ideas se reglamentan en al Alma conforme al orden y al encadenamiento de las afecciones del Cuerpo (Prop. 18, p. II), a la inversa (Prop. 2, p III) el orden y la conexión de las afecciones del cuerpo se reglamentan conforme al orden y al encadenamiento de los pensamientos y de las ideas de las cosas del Alma. Q.E.D.»

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura básica de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'orden de las ideas', 'orden de las cosas', 'potencia de pensar', 'potencia actual de obrar', 'deducción formal', 'deducción objetiva', 'idea del alma', 'alma', 'individuo', 'atributo', 'pensamiento', 'extensión', 'modo de pensar', 'naturaleza', 'decreto', 'determinación'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El orden y la conexión de las ideas son lo mismo que el orden y la conexión de las cosas.'
3.2. 'Todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, se sigue también en Dios objetivamente, en el mismo orden y con la misma conexión de la idea de Dios.'
3.3. 'El Alma está unida al Cuerpo por ser el Cuerpo el objeto del Alma.'
3.4. 'El Alma y el Cuerpo son uno solo y mismo Individuo que se concibe tan pronto bajo el atributo del Pensamiento como bajo el de la Extensión.'
3.5. 'La idea del Alma, es decir, la idea de la idea, no es otra cosa que la forma de la idea.'
3.6. 'Lo que determina el Alma a pensar es un modo del Pensamiento y no de la Extensión, es decir, no es un Cuerpo.'
3.7. 'El movimiento y el reposo del Cuerpo deben provenir de otro Cuerpo que haya sido igualmente determinado al movimiento y al reposo por otro, y, absolutamente hablando, todo lo que sobreviene en un cuerpo debe venir de

Dios, en cuanto se le considera como afectado de un modo de la Extensión y no de un modo del Pensar.'

3.8. 'El Alma y el Cuerpo son una sola y misma cosa que se concibe tan pronto bajo el atributo del Pensamiento, como bajo el de la Extensión.'

3.9. 'Todo esto demuestra claramente que tanto el decreto como el apetito del Alma y la determinación del Cuerpo son, por su naturaleza, cosas simultáneas.'

3.10. 'El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas, e inversamente, el orden y la conexión de las cosas son los mismos que el orden y la conexión de las ideas.'

4. *Análisis formal de las proposiciones.*

4.1. Análisis formal de la Proposición VII (del 1 texto).

1. ¿Cuál es el supuesto inicial de la argumentación?
2. ¿Cuál es el fundamento del paralelismo entre el orden ideal y el orden real?
3. ¿Acaso de la necesidad de la causa se infiere o sigué la necesidad de los efectos?

4.2. Análisis formal de la Proposición XXI (del 1 texto).

1. ¿Cuál es el supuesto inicial de la argumentación?
2. ¿Cuál es la diferencia entre unidad individual y unidad sustancial?
3. Analiza el aspecto formal y objetivo de la idea del alma.
4. ¿Qué se infiere como conclusión?
5. ¿Cuál es la diferencia entre idea del Alma e idea del Cuerpo? ¿Cuáles son los objetos de tales ideas?
6. ¿Por qué existe o forman unidad la idea y el objeto representado por ella?

4.3. Análisis formal de la Proposición II (del 2 texto).

1. Cita el supuesto inicial de la argumentación.
2. Analiza la dependencia real y lógica del efecto (modo) con respecto a su causa (atributo).
3. ¿Por qué modos de distinta naturaleza no pueden ser determinados por un mismo atributo?
4. ¿Por qué el orden y encadenamiento de los efectos no es contingente?
5. El principio: de una causa necesaria se siguen efectos con sucesión necesaria, ¿es evidente de por sí?

5. *Comprensión de los textos.*

5.1. Primer grado de comprensión:

1. ¿Qué significado adquiere en el texto el término 'cosa'?
2. ¿Alma y cuerpo son dos ideas claras y distintas?
3. ¿Por qué no acepta Spinoza la 'vía de la influencia' con respecto a la relación alma-cuerpo en el hombre?
4. ¿Qué tipo de unidad defiende Spinoza al hablar del compuesto humano?
5. ¿Cómo es posible la correlación entre los modos de pensar y las afecciones del cuerpo en la teoría spinociana?
6. ¿En qué difieren el pensar divino del pensar humano?

5.2. Segundo grado de comprensión:

1. ¿Acaso la unidad alma-cuerpo es la misma que la unidad formada por la idea del alma y el alma?
2. La potencia de obrar y de pensar divinos ¿son realmente distintos?
3. ¿Por qué el pensar divino es una potencia?
4. ¿Por qué define el alma como idea de la idea?
5. ¿Por qué no es posible que el alma actúe sobre el cuerpo, y éste sobre el alma?
6. ¿En qué se diferencia el decreto del apetito?

LEIBNIZ

1. *Teoría del conocimiento.*

1.1. De las ideas: naturaleza y origen.

a) La idea es el objeto inmediato del pensamiento y expresa una forma o esencia de la cosa. Distingue en el pensamiento el acto del objeto. Los actos o modos del pensar son distintos entre sí y sólo están presentes en la mente cuando pensamos; el objeto es aquella cualidad mental que expresa alguna naturaleza: *Y yo creo que esta cualidad de nuestra alma, en tanto que expresa alguna naturaleza, forma o esencia es propiamente la idea de la cosa, que está en nosotros, y que siempre está en nosotros, pensemos o no pensemos en ella.*

b) Distinción entre *idea* y *concepto:* en sentido metafísico, la expresión de una forma o naturaleza en tanto que está en nuestra alma, se la conciba o no, es una idea; en lenguaje popular, *las expresiones que se conciben o forman, se pueden llamar nociones.*

c) Origen de las ideas y los conceptos.

1. Origen innato de las ideas: según Leibniz las sustancias simples (p. ej., el Alma humana) *no tienen ventanas* y cada una de ellas es una imagen de todo el universo. De donde que no pueden padecer acción alguna del exterior, y, en consecuencia, las ideas son innatas.
   a) Postulado fundamental: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.*
   b) Interpretación de la teoría platónica de la reminiscencia: *Tenemos en el espíritu todas estas formas, e incluso desde siempre... Esto es lo que Platón consideró... cuando expuso su reminiscencia, que tiene mucha solidez mientras se entienda bien, se la purgue del error de la preexistencia... Lo que demuestra que nuestra alma sabe todo esto virtualmente y sólo necesita animadversión (atención del espíritu) para conocer las verdades...*
2. Origen de los conceptos: *es siempre falso que todas nuestras nociones vienen de los sentidos externos, pues las que yo tengo de mí y de mi pensamiento... vienen de una experiencia interna.*

1.2. Clases de ideas según el modo como se perciben.

a) Conocimiento confuso: es el poder de *reconocer una cosa entre otras, sin poder decir en qué consisten sus diferencias.*

b) Conocimiento distinto: *cuando puedo explicar los caracteres (diferencias o*

propiedades) de una cosa. El conocimiento distinto puede ser: analítico (adecuado) o intuitivo (=forma más completa de conocimiento): *Así, pues, sólo cuando nuestro conocimiento es claro en las nociones confusas, o cuando es intuitivo en las distintas, vemos su idea entera.*

1.3. Modalidad de la percepción.

a) Pequeñas percepciones: *Estado en el cual no nos acordamos de nada y no tenemos ninguna percepción distinta.*

b) La percepción que tiene por principio la Memoria e Imaginación: *Los hombres actúan como las bestias en cuanto que las consecuciones de sus percepciones no se realizan más que por el principio de la memoria, y no actúan sino como los Empíricos, que tienen una simple práctica sin teoría.*

c) La percepción que tiene por principio la razón: *Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es el que nos distingue de dos simples animales y nos hace tener Razón y las Ciencias, elevándose al conocimiento de nosotros mismos y de Dios.*

2. *De la verdad: noción y clases.*

2.1. Noción de verdad: Según Leibniz la verdad es la adecuación o correspondencia de la mente con las cosas: *...con buscar la verdad en la correspondencia de las proposiciones en la mente con las cosas...*

2.2. Clases de proposiciones verdaderas:

a) Verdades de razón (necesarias y eternas): *Las verdades de Razonamiento son necesarias, y su opuesto es imposible.*

b) Verdades de hecho: una proposición no es necesaria (=fáctica) cuando es posible negarla sin contradicción. Las verdades *de hecho son contingentes y su opuesto es posible.*

3. *Principios fundamentales de las proposiciones verdaderas.*

3.1. Principio de contradicción: *en virtud del cual juzgamos falso lo que implica contradicción, y verdadero lo que es opuesto o contradictorio a lo falso.*

3.2. Principio de razón suficiente: *en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente... sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo.*

4. *El análisis, método para hallar la razón (necesaria o suficiente) de las proposiciones verdaderas.*

4.1. Análisis de las verdades necesarias: *Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio de análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta que se llega a las primitivas.*

4.2. Análisis de las verdades contingentes: el análisis de un hecho consiste en buscar las razones particulares del mismo y como la serie de razones explicativa de un hecho es infinito, la mente humana jamás podrá explicar el análisis a los fenómenos contingentes. Sólo Dios (por su mente infinita) las puede analizar: *es necesario que la razón suficiente o última de la serie esté fuera de la serie.*

4.3. Consecuencias: las verdades de razón son finitamente analizables, por el contrario las de hecho son infinitamente analizables.

4.4. Reducción de las verdades de hecho a las de razón: *...en las verdades contingentes... la reducción (a verdades evidentes de por sí o necesarias) progresa*

hacia el infinito sin terminar nunca. Y así, la certeza y razón perfecta de las verdades contingentes sólo es conocida por Dios, que abarca el infinito en una intuición.

La Metafísica

1. *Supuestos previos.*

1.1. Noción de sustancia: *La sustancia es un Ser capaz de acción.* La sustancia no es inerte; cada sustancia es el principio o fuente de todas sus actividades, de donde la distinción entre *fuerza primitiva* y *la sucesión de actividades concretas que dimanan de la fuerza originaria o primitiva.*

1.2. Clases de sustancias: *La sustancia es simple o compuesta.*

a) Sustancia simple: *La sustancia simple es la que carece de partes, y se denomina 'mónada' (Monas es una palabra griega que significa unidad, o aquello que es uno).*

b) Sustancia compuesta: *La sustancia compuesta es el conjunto de sustancias simples, o de Mónadas.*

1.3. Necesidad de la existencia de sustancias simples o individuales (atomismo leibniciano): *Es necesario que haya sustancias simples, puesto que hay compuestas; porque lo compuesto no es otra cosa que un montón o aggregatum de simples.*

a) Lo compuesto es inconsistente e insustancial: La sustancia o naturaleza del cuerpo no debe consistir solamente en la extensión (como postulaba Descartes), es decir, en la magnitud, figura y movimiento, puesto que donde hay divisibilidad es imposible que se dé identidad y subsistencia (atributos propios de la sustancia). Luego sin lo simple no es posible que se dé lo compuesto.

b) Atomismo leibniciano: *En consecuencia, toda la naturaleza está llena de vida. Las Mónadas son los verdaderos Atomos de la Naturaleza y, en una palabra, los Elementos de las cosas.*

1.4. Naturaleza de la sustancia simple.

a) Las sustancias simples en tanto que *formas sustanciales* o *entelequias* son principios activos, es decir, capacidades o potencialidades de obrar por sí mismas y no precisan de causas externas que las hagan activas.

b) Las sustancias simples creadas, en tanto que limitadas e imperfectas, contienen un principio pasivo denominado *materia prima.* La *materia prima* se utiliza también en un sentido diferente del anterior, pues la esencia de la materia es la resistencia e implica la impenetrabilidad: *la fuerza pasiva es aquella resistencia por la cual un cuerpo resiste no solamente a la penetración, sino también al movimiento (impenetrabilidad e inercia natural).*

c) La mónada completa resulta de los principios activos (alma o entelequia primitiva) y pasivos (materia primaria o fuerza pasiva primitiva).

1.5. Caracteres de las mónadas o sustancias simples.

a) Las mónadas son simples e inextensas:

1. Simplicidad: *La Mónada... no es otra cosa que una sustancia simple, que forma parte de los compuestos: simple, es decir, sin partes.*

2. Inextensión: *Allí donde no hay partes no hay, por consecuencia, ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles.*

b) Lo que es simple ni nace ni se corrompe:

1. La corrupción es la disolución o separación de las partes de un todo, pero la mónada es simple, ergo... *No hay que temer en ningún caso la disolución, y no es concebible ninguna manera mediante la cual una sustancia simple pueda perecer naturalmente.*
2. La generación es la composición o unión de las partes para formar un todo, por lo que lo simple es ingénito: *Por la misma razón no hay tampoco ninguna, mediante la cual una sustancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no podría ser formada por composición.*
3. Conclusión: *Por tanto se puede decir que las Mónadas no podrían comenzar ni terminar de una vez, es decir, no podrían comenzar más que por creación, y terminar más que por aniquilación; por el contrario, aquello que está compuesto comienza y termina por partes.*

c) No es posible la interacción: el principio de causalidad eficiente se fundamenta en un principio activo por parte de la causa y en otro pasivo por parte del efecto, pero las mónadas son todas activas, luego no es posible la interacción causal: *No hay medio tampoco de explicar cómo una Mónada pudiera ser alterada, o cambiada en su interior por alguna otra criatura... Las Mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas.*

d) Infinidad de las mónadas (en contra del monismo de Spinoza): *En vez de un número infinito, deberíamos decir que hay más de lo que cualquier número puede expresar.*

e) Cada sustancia singular expresa el universo a su manera: *toda sustancia es como un mundo completo y como un espejo de Dios; o bien, de todo el universo que cada una de ellas expresa a su manera.*

f) Principio de los indiscernibles: las mónadas no se distinguen según la cantidad (son inextensas), sino por *sus cualidades.*

1. Crítica de la teoría del principio de individuación tomista: *no es cierto que dos sustancias se parezcan enteramente y sea diferente sólo en número.*
2. Por la cantidad las mónadas serían indistinguibles. *Es necesario también que cada una de las Mónadas sea diferente de toda otra. Porque no hay en la Naturaleza dos Seres que sean perfectamente el uno como el otro (dos mónadas iguales serían indiscernibles), y donde no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundamentada en una denominación intrínseca.*

1.6. Atributos y clases de mónadas simples.

a) La perfección y sus grados: el grado de independencia de las mónadas determina el grado de perfección de las mismas. *Esta Substancia Suprema... no tiene nada fuera de ella que sea independiente de ella. De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto...*

b) De la Mónada Primitiva y de las derivadas: *Dios es la Unidad Primitiva, o la substancia simple originaria, del cual son producciones todas las Mónadas creadas o derivadas.*

c) Atributos esenciales de las Mónadas:

1. Atributos de la Mónada simple originaria: *En Dios hay la Potencia, que*

es el origen de todo, después el Conocimiento, que contiene el detalle de las ideas, y, por último, la Voluntad, que realiza los cambios ó producciones según el principio de lo mejor.

2. Atributos de la Mónada creada: *en las Mónadas creadas (la Potencia) la realiza el Sujeto o Base (el Conocimiento), la Facultad Perceptiva y (la Voluntad), la Facultad Apetitiva.*

d) Nombres o denominaciones de las mónadas creadas:

1. En tanto que poseen un principio interno de acción (acción = perfección) se las puede denominar *Entelequias: Se podría dar el nombre de Entelequias a todas las... Mónadas creadas, porque tienen en sí misma una cierta perfección, hay en ellas una suficiencia que las convierte en fuentes de sus acciones internas.*
2. En tanto que poseen percepciones y apetitos se las puede llamar *Almas: Si queremos llamar Alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general... todas las substancias simples o Mónadas creadas podrían ser llamadas Almas.* En consecuencia *toda la naturaleza está llena de vida* (animismo universal).

e) La percepción y sus grados:

1. La *percepción* es aquella *condición interna de la mónada que representa cosas externas.* Esto se sigue del postulado que afirma que cada mónada refleja en sí misma la totalidad del universo. Por lo que la percepción *comprende o representa una multitud en la unidad.*
2. La *apercepción* o *conciencia* se da cuando el perceptor tiene conciencia de su percepción. El objeto de la *apercepción* es el mundo interior o el Yo y *cuando considera que esto y aquello se halla en nosotros.*

f) Clases de Mónadas creadas según el grado de percepción:

1. Tipos de mónadas simples creadas: los Vivientes, las Almas y los Espíritus.
2. Característica de cada tipo:
   - 2.1. La mónada simple o viviente: recibe el nombre de Viviente al estado en que no hay memoria ni percepción distinta.
   - 2.2. La mónada anímica o Alma: *se llama Alma solamente a aquella (mónada) cuya percepción es más distinta y está acompañada de memoria.*
   - 2.3. Alma Razonable o Espíritu: *el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es el que nos distingue de los simples animales y nos hace tener la Razón y las Ciencias.*

g) La apetición como principio del cambio.

1. Las mónadas creadas están sujetas a la ley del cambio y de la continuidad.
   - *a*) Ley del cambio o contingencia: *Doy por sentado que todo ser creado está sujeto al cambio, y, por consiguiente, también la Mónada creada, y también que este cambio es continuo en cada una.*
   - *b*) Ley de continuidad: en la naturaleza no hay saltos, pues los cambios son continuos, aunque las partes infinitésimas del cambio sean imperceptibles. *Nada se cumple de repente, y ésa es una de mis grandes máximas... que la naturaleza no da saltos: una máxima que yo llamo ley de continuidad.*
   - *c*) La causa del cambio depende de un principio interno: *...los cambios*

naturales de las Mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa externa no puede influir en su interior. (Se demostró anteriormente que las Mónadas *carecen de ventanas.*)

d) La apetición como la acción que realiza el cambio: *La acción del principio interno que realiza el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse Apetición.*

h) La armonía preestablecida.

1. Términos de la interacción causal: la Acción y la Pasión. *Se dice que la criatura actúa exteriormente, en tanto tiene perfección; por el contrario, se dice que padece, en tanto que es imperfecto.*
2. Explicación física de la interacción causal: en el lenguaje popular podemos afirmar que las cosas materiales actúan unas sobre otras de acuerdo con las leyes mecánicas (según las leyes de las causas eficientes o del movimiento): *Y una criatura es más perfecta que otra, cuando se halla en ella algo que valga para dar razón de lo que ocurre en la otra, y es por esto por lo que se dice que actúa sobre la otra.*
3. Explicación metafísica de la interacción causal: no hay interacción causal directa entre las mónadas, sino que, por decreto divino, se da un acuerdo perfecto en virtud del cual los cambios de una sustancia convienen con los de otras: *Pero en las substancias simples no hay sino una influencia ideal de una mónada sobre otra... en tanto que en las ideas de Dios, una mónada pide con razón que Dios, al regular las otras desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. Porque, como una Mónada creada no puede tener influencia física sobre el interior de otra, sólo por este medio una puede ser dependiente de otra.*
4. Conciliación de las dos vías (la de la causa eficiente y final): *Las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan de acuerdo con las leyes de las causas eficientes o del movimiento. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, están en mutua armonía. Me parece incluso que varios efectos de la Naturaleza se pueden demostrar doblemente, es decir, por la consideración de la causa eficiente y también por la consideración de la causa final.*
5. El finalismo físico y el principio de *conveniencia.*

   a) Las causas eficientes no explican suficientemente las leyes del Movimiento *(constancia de la cantidad de fuerza, de reacción y fuerza directiva) si no se tiene en cuenta, al mismo tiempo el fin y el bien en el obrar: es ahí donde hay que buscar el principio de todas las existencias y de las leyes de la Naturaleza.*

   b) El principio de perfección afirma que Dios obra según lo que es objetivamente mejor: *es razonable y seguro que Dios hará siempre lo mejor, aunque lo que es menos perfecto no implique contradicción (= sea posible).* El principio de conveniencia o la elección de lo mejor es la razón explicativa de la existencia de los seres contingentes.

2. *Filosofía natural.*

2.1. Dinámica: el movimiento y sus leyes.

a) Distinción entre fuerza y cantidad de movimiento: Si se considera el movimiento, según la dinámica, como cambio de lugar de los cuerpos *no es una cosa enteramente real, y cuando varios cuerpos cambian de situación*

entre sí no es posible determinar por la simple consideración de estos cambios a quien, entre ellos, has de atribuir el movimiento o el reposo. El movimiento considerado como fuerza o causa próxima de los cambios *es algo más real y hay bastantes razones para atribuirla a un cuerpo más que a otro.*

b) Leyes de movimiento:

1. Constancia de la fuerza.
2. Constancia de reacción.
3. Constancia de fuerza directiva.

2.2. Cuerpo y extensión.

a) Cuerpo: no es otra cosa que lo compuesto, es decir, *un montón o aggregatum de (mónadas) simples.* Cuerpo, masa y materia secundaria (fuerza activa) son sinónimos: *El cuerpo... además de materia (primaria = pasividad), posee también fuerza activa.*

b) Cuerpo orgánico: es un agregado que tiene una mónada dominante. *Cada cuerpo orgánico... es una Especie de Máquina divina o de Autómata Natural... los cuerpos vivos (a diferencia de los artificiales) son Máquinas en sus menores partes hasta el infinito.*

c) Extensión: pertenece al orden fenoménico. En tanto que es divisible en partes no constituye un atributo de la sustancia (unidad metafísica); lo extenso no es sino *una cierta repetición indefinida de cosas en tanto son similares unas a otras o indiscernibles.*

2.3. Conclusión: El Cosmos se compone de una variedad infinita de sustancias en movimiento perfecto y armónico: *Y el Autor de la Naturaleza ha podido llevar a cabo este artificio divino e infinitamente maravilloso, porque cada porción de la materia no es solamente divisible hasta el infinito... sino que incluso cada una de las partes está subdividida actualmente y sin fin en partes, cada una de las cuales tiene su propio movimiento; de otra manera sería imposible que cada porción de la materia pudiera expresar todo el universo.*

3. *Antropología filosófica.*

3.1. Naturaleza del hombre: el hombre consta de una sustancia compuesta (cuerpo) y de una sustancia simple (alma o mónada dominante).

3.2. Naturaleza del alma humana.

a) El alma humana es denominada *razonable* o Espíritu, porque *el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es el que nos distingue de los simples animales y nos hace tener la Razón y las Ciencias elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios.*

b) Las almas humanas o *los espíritus son las sustancias más perfectibles*, de tal forma que *aunque toda sustancia expresa el universo entero, las demás sustancias expresan, sin embargo, más bien al mundo que a Dios, pero los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo.*

3.3. La apercepción, modo de conocer de los Espíritus.

a) Noción: es la percepción acompañada de conciencia.

b) Objeto: solamente los Espíritus son capaces de verdadero razonamiento, fundado en dos grandes principios: el de contradicción y el de razón suficiente.

c) Facultad: por la Razón somos capaces de ejecutar *Actos reflexivos, que nos hacen pensar en el llamado Yo, y considerar... lo que está en nosotros; y ocurre que pensando en nosotros, pensamos en el Ser, en la Subsistencia, en*

los simple... y en Dios mismo... Y estos actos reflexivos suministran los principales objetos de nuestros razonamientos.

3.4. El problema de la libertad.

a) Aspectos terminológicos: diferencias entre lo espontáneo y lo libre:

1. *Lo espontáneo... se da cuando el principio de acción está en el agente* (en oposición al obrar por causas externas).
2. *Lo libre (es) lo espontáneo con posibilidad de elección.*

b) Crítica de la teoría del *libre Arbitrio* o libertad de indiferencia: *no hay, pues, nada más fuera de sitio que querer transformar la noción de Libre Arbitrio en no sé qué potencia inaudita y absurda de obrar o de no obrar sin razón.*

c) Solución leibniciana: *La libertad resulta del uso de la razón.*

3.5. Sistema de la comunicación de las sustancias (o sobre la relación alma-cuerpo).

a) Exposición de las tres hipótesis: *Figuraos dos relojes que concuerdan perfectamente. Pues bien, esto se puede conseguir de tres maneras:*

— *La primera consiste en una influencia mutua. La segunda exige un obrero hábil que les dé cuerda y les sincronice a cada momento. La tercera manera es fabricar los dos péndulos con tanto arte y precisión que se pueda asegurar su acuerdo posterior ininterrumpido.*

b) Crítica de las dos primeras:

1. La vía de influencia no es posible porque *no se podrían concebir partículas materiales que pudiesen pasar de una de estas sustancias a la otra* (las sustancias son simples y carecen de ventanas).
2. La vía de la asistencia continua de Dios no es plausible porque *es hacer intervenir un Deus ex machina en una cosa natural y ordinaria.*
3. La hipótesis verdadera, según Leibniz; es la vía de la armonía: *Dios hizo desde el principio a cada una de las dos sustancias de tal naturaleza, que no siguiendo más que sus propias leyes, que han recibido con su ser, cada una está de acuerdo, sin embargo, con la otra.*

4. *Teología natural.*

4.1. Naturaleza divina: Dios es la Mónada o Unidad primitiva, cuyos atributos son:

a) Universalidad y necesariedad: *esta Substancia Suprema, que es única, universal y necesaria, la cual nada tiene fuera de ella que sea independiente, y siendo una consecuencia del ser posible, debe ser incapaz de límites y debe contener tanta realidad como sea posible.*

b) Perfección absoluta o ilimitada: *De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo otra cosa la perfección sino la magnitud de la realidad positiva.*

4.2. Existencia de Dios.

a) Argumento ontológico: el Ser Necesario si es posible existe. Necesario es aquello cuyo opuesto implica contradicción y posible es lo no-contradictorio. Dios, en tanto que ser absolutamente perfecto e infinito no tiene opuesto, y en consecuencia su posibilidad no implica contradicción: *Por tanto, sólo Dios (o el Ser Necesario) tiene este privilegio: que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede estorbar la posibilidad de la que no*

implica límite alguno ni ninguna contradicción, basta esto sólo para conocer la Existencia de Dios a priori.

b) Argumentos a posteriori:

1. A partir de las verdades eternas: todo lo real se fundamenta en lo actual y existente, y como las verdades eternas son reales, luego su fundamento (Dios) es existente y actual: *Porque es necesario que, si hay una realidad en las Esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, esta realidad esté fundamentada en algo existente y Actual; y, por consecuencia, en la Existencia del Ser Necesario.*
2. A partir de las verdades de hecho o contingentes: lo que existe contingentemente no tiene en sí la razón de su existencia, luego es necesario que su razón última se fundamente en un ser Necesario: *puesto que existen seres contingentes, que no tienen su razón última o suficientemente más que en el ser necesario, el cual tiene la razón de su existencia en sí mismo.*

4.3. Dios, fundamento óntico de la verdad.

a) El entendimiento divino fundamento de las verdades eternas: *las verdades necesarias dependen sólo de su entendimiento, y son su objeto interno.*

b) Las verdades contingentes dependen de la voluntad o decreto divino: *Esto no es verdadero más que en el caso de las verdades contingentes, cuyo principio es la conveniencia o la elección de lo mejor.*

c) Reducción de las verdades contingentes a las necesarias: las verdades contingentes pueden ser reducidas por Dios a aquellas que son idénticas, *pero en las verdades contingentes... la reducción progresa hacia el infinito... Y, así, la certeza y la razón perfecta de las verdades contingentes sólo es conocida por Dios, que abarca el infinito en una intuición.*

LEIBNIZ

TEXTO 1:

Verdades de razón y verdades de hecho

1. *Monadología*

«31. Nuestros razonamientos están fundados sobre 'dos grandes principios, del de contradicción', en virtud del cual juzgamos 'falso' lo que implica contradicción, y 'verdadero', lo que es opuesto o contradictorio a lo falso.

32. Y 'el de razón suficiente', en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna Enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. Aunque estas razones en la mayor parte de los casos no pueden ser conocidas por nosotros.

33. Hay dos clases de 'verdades': las de 'Razonamiento' y las de 'Hecho'. Las verdades de Razonamiento son necesarias, y su opuesto es imposible, y las de Hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio de análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta que se llega a las primitivas.

(...)

36. Pero la 'razón suficiente' debe hallarse también en las 'verdades contingentes o de hecho', es decir, en la serie de las cosas que se hallan repartidas por el universo de las criaturas; en la cual la resolución en razones particulares podría llegar a un detalle sin límites a causa de la división de los cuerpos al infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados que entran a formar parte de la causa eficiente de mi escritura presente, y hay una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas que entran a formar parte de la causa final,

37. Y como todo este 'detalle' comprende otros contingentes anteriores o más detallados cada uno de los cuales requiere a su vez un Análisis semejante para dar razón de ellos, no se adelanta nada; y es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la sucesión o 'series' de este detalle de las contingencias por infinito que pudiera ser.

38. Y así la razón última de las cosas debe estar en una substancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios no esté sino eminentemente, como en su origen: y esto es lo que llamamos Dios.»

2. *Discurso de Metafísica.*

«13. Como la noción individual de cada persona encierra de una vez para todas lo que le ocurrirá siempre, se ven en ella las pruebas 'a priori' o razones de la verdad de cada acontecimiento, o por qué ha ocurrido uno más bien que otro. Pero estas verdades aunque seguras, no dejan de ser contingentes por fundarse en el libre albedrío de Dios y de las criaturas. Es cierto que su elección tiene siempre razones, pero inclinan sin necesitar. Pero antes de pasar más adelante, hay que intentar resolver una gran dificultad que puede surgir de los fundamentos que hemos establecido más arriba. Hemos dicho que la noción de una sustancia individual encierra, de una vez para toda, todo cuanto puede jamás ocurrirle, y que, considerando esta noción, se puede ver en ella todo lo que verdaderamente se puede enunciar de ella misma, como podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que de ella pueden deducirse. Pero parece que con esto se destruiría la distinción de las verdades contingentes y necesarias, que la libertad humana no tendrá ya lugar alguno y que una fatalidad absoluta imperará en todas nuestras acciones lo mismo que en el resto de todos los acontecimientos del mundo. A lo que respondo que hay que distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario: todo el mundo está de acuerdo en que los futuros contingentes son seguros, puesto que Dios los prevé, pero no se reconoce por eso que sean necesarios. Pero (se dirá), si alguna conclusión se puede deducir infaliblemente de una definición o noción, será necesaria. Y nosotros afirmamos que todo lo que ha de ocurrirle a alguna persona está ya comprendido virtualmente en su naturaleza o noción, como las propiedades lo están en la definición del círculo, de este modo, la dificultad subsiste aún. Para resolverla sólidamente, digo que la conexión o consecuencia es de dos clases: una es absolutamente necesaria y su contrario implica contradicción, y esta deducción se realiza en las verdades eternas, como son las de la geometría; la otra sólo es necesaria 'ex hypothesi', y, por así decirlo, accidentalmente, y es contingente en sí misma cuando el contrario no implica (contradicción).

Y esta conexión no se funda en las ideas puras y en el entendimiento simple de Dios, sino en sus decretos libres y en la continuidad del universo. Pongamos un ejemplo: puesto que Julio César se convertirá en dictador perpetuo y amo de la república, suprimiendo la libertad a los romanos, esta acción está comprendida en su noción, pues suponemos que la naturaleza de tal noción perfecta de un sujeto es comprenderlo todo a fin de que el predicado esté incluido en ella, 'ut possit inesse subjecto'. Podría decirse que no tiene que cometer esa acción en virtud de esa noción o idea, puesto que le conviene solamente porque Dios lo sabe todo. Pero se insistirá en que su naturaleza o forma responde a esta noción, y puesto que Dios le ha impuesto este personaje, le es necesario, desde ese momemto, satisfacerle. Podría responder a esto por la instancia de los futuros contingentes, puesto que no tienen nada real más que en el entendimiento y voluntad de Dios, y puesto que Dios les ha dado allí esa forma de antemano, será preciso, de todos modos, que respondan a ella. Pero prefiero resolver las dificultades en vez de disculparlas con el ejemplo de otras dificultades parecidas y lo que voy a decir servirá para aclarar tanto una como otra. Ahora es, pues, cuando hay que aplicar la distinción de las conexiones y digo que lo que sucede de acuerdo con esas anticipaciones está asegurado, pero no es necesario y si alguno hiciera lo contrario, no haría nada imposible en sí mismo, aunque sea imposible (ex hypothesi) que esto ocurra. Pues si algún hombre fuera capaz de concluir toda demostración en virtud de la cual pudiese probar esta conexión del sujeto que es César y del predicado que es su empresa afortunada, haría ver, en efecto, que la dictadura futura de César tiene su fundamento en su noción o naturaleza; que en ella se ve una razón de por qué decidió pasar el Rubicón en vez de quedarse en él y por qué ganó la jornada de Farsalia en lugar de perderla; y que era razonable, y por lo tanto seguro, que esto ocurriera, pero no que sea necesario en sí mismo ni que el contrario implique contradicción. Del mismo modo que es razonable y seguro que Dios hará siempre lo mejor, aunque lo que es menos perfecto no implique contradicción. Pues se encontrará que esta demostración de este predicado de César no es tan absoluta como las de los números o de la geometría, sino que supone la sucesión de las cosas que Dios ha escogido

su interior por alguna otra criatura; pues no se le puede transponer nada, ni concebir en ella ningún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella, como ocurre en los compuestos, donde hay cambio entre las partes. Las Mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas. Los accidentes no pueden separarse, ni salir fuera de las sustancias, como hacían en otros tiempos las especies sensibles de los escolásticos. Por tanto, ni una sustancia, ni un accidente puede entrar desde fuera en una Mónada.

8. Es necesario, sin embargo, que las Mónadas posean algunas cualidades; en otro caso no serían ni siquiera Seres. Y si las sustancias simples no difirieran por sus cualidades, no habría medio de darse cuenta de ningún cambio en las cosas; puesto que lo que hay en lo compuesto no puede venir sino de los ingredientes simples; y y las Mónadas, no teniendo cualidades, serían indistinguibles las unas de las otras. Y por consecuencia, supuesto lo lleno cada lugar no recibiría nunca en el movimiento más que el Equivalente de lo que había tenido, y un estado de cosas sería indistinguible de otro.

9. Es necesario también que cada una de las Mónadas sea diferente de toda otra. Porque no hay en la Naturaleza dos Seres que sean perfectamente el uno como el otro, y donde no sea posible encontrar diferencia interna, o fundamentada en una denominación intrínseca.

10. Doy por sentado que todo ser creado está sujeto al cambio, y, por consiguiente, también la Mónada creada, y también que este cambio es continuo en cada una.

(...)

18. Se podría dar el nombre de Entelequias a todas las sustancias simples, o Mónadas creadas, porque tienen en sí mismas una cierta perfección, hay en ellas una suficiencia que las convierte en fuentes de sus acciones internas y, por decirlo así, en Autómatas incorpóreos.»

2. *De la reforma de la filosofía y de la noción de sustancia.*

«530. La importancia de estas reflexiones aparecerá ante todo por la 'noción de sustancia' que yo propongo, y que es tan fecunda que de ella se siguen verdades fundamentales, aun las que atañen a Dios y a las almas, y a la naturaleza de los cuerpos; verdades en parte conocidas, pero insuficientemente demostradas; en parte desconocidas hasta el presente, pero que serán de gran utilidad en las demás ciencias. Para dar alguna idea anticipada de ella, diré por ahora que la idea de 'vis' 'virtus' (que los alemanes llaman 'Krafft', y los franceses 'force') y para cuya explicación he designado una ciencia especial, la 'Dynamica', aporta mucha luz para entender la verdadera 'noción de la sustancia'. Porque la 'vis activa' difiere de la mera potencia conocida ordinariamente de la Escuela, en que la potencia activa de los escolásticos, o la facultad, no es otra cosa que la posibilidad próxima de obrar, que necesita todavía de una excitación extraña y de un estímulo para pasar al acto.

Mas la fuerza activa contiene cierto acto o 'entelejeia', y ocupa un lugar intermedio entre la facultad de obrar y la misma acción, y envuelve esfuerzo; y así, por sí misma, entra en acción, sin necesitar auxilio alguno, sino sólo que se remuevan los obstáculos. Eso se puede ilustrar con el ejemplo de un cuerpo grave que tiene tirante la cuerda de que está colgado, o con el de un arco tenso. Porque aunque la gravedad o fuerza elástica puedan y deban explicarse por el movimiento del éter, sin embargo, la razón última del movimiento de la materia es la fuerza que le fue impresa en la creación y que se halla en todo cuerpo, pero que está limitada y reprimida de varias maneras por el choque mismo de los cuerpos.

531. Digo, pues, que este poder de obrar reside en toda sustancia y que siempre proviene de él alguna acción; y que, por consiguiente, ni aun la misma sustancia corporal (lo mismo que la espiritual) nunca cesa de obrar, cosa de que no parecen haberse apercibido los que han puesto su esencia en la sola extensión, o aun en la impenetrabilidad, y que se han imaginado concebir un cuerpo en absoluto reposo. Aparecerá también claro por nuestras reflexiones que la sustancia creada recibe de otra sustancia, no la fuerza misma de obrar, sino tan sólo los límites y la determinación de su ímpetu o fuerza de obrar ya preexistente; omito ahora otras cosas que serían de utilidad para resolver el difícil problema de la acción mutua de las sustancias.»

COMENTARIO:

1. ***Realizar en esquema la estructura básica de los textos.***

2. *Análisis semántico de los términos:* 'mónada', 'sustancia simple', 'extensión', 'átomos', 'elementos', 'alteración', 'denominación intrínseca', 'entelequia', 'autómata incorpóreo', 'vis', 'potencia activa', 'fuerza activa', 'impenetrabilidad'.

3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'Es necesario que haya sustancias simples, puesto que hay compuestas.'
3.2. 'Allí donde no hay partes no hay, por consecuencia, ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles.'
3.3. 'Las Mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas.'
3.4. 'Las Mónadas, no teniendo cualidades, serían indistinguibles las unas de las otras.'
3.5. 'Porque no hay en la Naturaleza dos Seres que sean perfectamente el uno como el otro, y donde no será posible encontrar diferencia interna, o fundamentada en una denominación intrínseca.'
3.6. 'Doy por sentado que todo ser creado está sujeto al cambio, y, por consiguiente, también la mónada creada, y también que este cambio es continuo en cada una.'
3.7. 'Hay en ellas (en las Mónadas) una suficiencia que las convierte en fuentes de sus acciones internas y, por decirlo así, en Autómatas incorporados.'
3.8. 'La potencia activa de los escolásticos, o la facultad, no es otra cosa que la posibilidad próxima de obrar, que necesita todavía de una excitación extraña y de un estímulo para pasar al acto.'
3.9. 'Mas la fuerza activa contiene cierto acto o 'entelequia', y ocupa un lugar intermedio entre la facultad de obrar y la misma acción.'
3.10. 'La razón última del movimiento de la materia es la fuerza que le fue impresa en la creación y que se halla en todo cuerpo, pero que está limitada o reprimida de varias maneras por el choque mismo de los cuerpos.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Primer grado de comprensión:
   1. ¿Cuál es la diferencia entre mónada (sustancia simple) y 'agregado' (extensión)?
   2. Según Descartes la sustancia extensa o corpórea es una idea clara y distinta, para Leibniz lo extenso ¿es verdaderamente real o puramente fenoménico? Razona la respuesta.
   3. ¿Cómo infiere Leibniz la necesidad de que haya sustancias simples?
   4. ¿Qué propiedades monádicas se pueden inferir a partir de la simplicidad?
   5. ¿Por qué las Mónadas 'no tienen ventanas'?
   6. ¿Cómo formula Leibniz, según los textos propuestos, el principio de los indiscernibles?
   7. ¿Cuál es la raíz o el fundamento de la perfección en la Mónada?
   8. ¿En qué difiere la Mónada increada de la creada?
   9. ¿Por qué el único criterio de diferenciación intermonádica es cualitativo y no cuantitativo?
   10. ¿Qué solución propone al problema de la relación alma-cuerpo, teniendo presente la incomunicabilidad de las Mónadas?

4.2. Segundo grado de comprensión:
   1. ¿Cómo infiere Leibniz la incomunicabilidad a partir de la simplicidad?
   2. ¿Cuál es la diferencia entre potencia activa y vis activa?

3. ¿Cuál es la explicación que da Leibniz al fenómeno denominado 'choque de los cuerpos'? ¿Acaso tal choque es la causa del movimiento de los seres extensos?
4. ¿Cuál es la diferencia entre el modelo de física basado en la causa eficiente y el modelo finalista?
5. ¿Por qué las mónadas no pueden sufrir ningún tipo de cambio sustancial?

TEXTO 3:

La relación alma-cuerpo

1. *Sistema de la comunicación de las sustancias* (segunda aclaración).

«No comprendéis—decís—cómo podría probar yo lo que he aportado, con referencia a la comunicación o armonía de dos sustancias tan diferentes como el alma y el cuerpo. Es verdad que creo haber fallado el medio, y he aquí cómo pretendo satisfaceros.

Figuraos dos relojes que concuerdan perfectamente. Pues bien, esto se puede conseguir de tres maneras:

La primera consiste en la influencia mutua. La segunda exige un obrero hábil que les de cuerda y les sincronice a cada momento. La tercera manera es fabricar los dos péndulos con tanto arte y precisión que se pueda su acuerdo posterior ininterrumpido.

Poned ahora el alma y el cuerpo en lugar de los dos péndulos. Su acuerdo puede acontecer de una de estas tres maneras:

La vía de influencia es la de la filosofía al uso; pero como no se podrían concebir partículas materiales que pudiesen pasar de una de estas sustancias a la otra, es menester abandonar esta ocurrencia.

La vía de la asistencia continua del Creador es la del sistema de las causas ocasionales. Pero yo estimo que esto es hacer intervenir un 'Deus ex machina' en una cosa natural y ordinaria, en la que, según la razón, Dios no debe concurrir más que del modo como concurre a todas las otras cosas naturales.

Así no resta más vía que mi hipótesis, es decir, la vía de la armonía. Dios hizo desde el principio a cada una de las dos sustancias de tal naturaleza, que no siguiendo más que sus propias leyes, que han recibido con su ser, cada una está tan de acuerdo, sin embargo, con la otra, como si hubiera una influencia mutua, o como si Dios pusiera allí siempre la mano sobre ellas, a más de su concurso general.

Después de esto yo no tengo necesidad de probar nada, a menos que no se me quiera exigir que pruebe que Dios es bastante hábil para servirse de este artificio previsor, del que vemos ejemplo hasta en los hombres. Ahora bien, supuesto que El lo pueda, os percataréis de que esta vía es la más bella y la más digna de El. Habéis supuesto que mi explicación sería opuesta a la idea harto diferente que se tiene del espíritu y del cuerpo; pero ahora os cercioraréis de que nadie ha establecido mejor que yo su independencia. Pues, en tanto que algunos filósofos se han visto obligados a explicar la comunicación por una especie de milagro continuado, se ha dado pie para hacer creer a la gente que la distinción entre el cuerpo y el alma no es tan real como se cree, puesto que para sostenerla es preciso acudir tan lejos.»

2. *Extracto de una carta de Leibniz sobre su hipótesis de Filosofía* (tercera aclaración).

«La vía de la influencia es la de la filosofía corriente; pero como no se pueden concebir partículas materiales ni especies o cualidades inmateriales, que puedan pasar de una de estas sustancias a la otra, es obligado abandonar esta opinión.

La vía de la asistencia es la del sistema de las causas ocasionales; pero yo juzgo que esto es recurrir a un 'Deus ex machina' en cosa natural y ordinaria, donde, según la razón, no debe Dios intervenir más que de la misma manera como concurre a todas las cosas de la naturaleza.

Así no resta más vía que mi hipótesis, es decir, la vía de la 'armonía preestablecida' por un artificio divino y previsor, que desde el comienzo ha formado cada una de las sustancias de manera

tan perfecta, ordenada y con precisión tan exacta que no siguiendo más que las propias leyes que han recibido con su ser, cada una concuerda, sin embargo, con la otra; todo ello como si hubiese influencia mutua, o como si Dios pusiera siempre allí su mano, a más de su concurso general.»

3. *Aclaración al Nuevo Sistema de la Comunicación de las Sustancias, para servir de respuesta a la memoria del señor Foucher.*

«Reconocéis, con sinceridad loable, que mi hipótesis de la armonía o de la concomitancia es posible. Pero no dejáis de tener ante ella alguna reserva, sin duda porque la habéis creído puramente arbitraria, a causa de que no tenéis información suficiente de que es consecuencia de mi opinión acerca de las unidades; pues todo está concatenado. Así es, Señor, como preguntáis para qué puede servir todo ese artificio que yo atribuyo al autor de la naturaleza. ¡Cómo si se le pudiese atribuir demasiado, y como si esa exacta correspondencia que las sustancias tienen entre sí, por las leyes propias que desde el primer instante ha recibido cada una, no fuera cosa admirablemente bella en sí misma y digna de su autor!

Preguntáis también qué ventaja encuentro en ello. Podría referirme a lo que ya he dicho; sin embargo, os respondo, en primer lugar, que cuando una cosa no puede dejar de ser, no es necesario para admitirla preguntarse para qué puede servir. ¿Para qué sirve la inconmensurabilidad del lado con la diagonal? En segundo lugar, os respondo que dicha correspondencia sirve para explicar la comunicación de las sustancias y la unión del alma con el cuerpo, preestablecidas ambas por las leyes de la naturaleza, sin necesidad de recurrir a una transmisión de las especies, que es inconcebible, ni a un nuevo socorro de Dios, que parece poco conveniente. Pues es preciso saber que así como hay leyes de la naturaleza en la materia, las hay también en las almas o formas, y estas leyes aportan lo que acabo de decir.

Se me preguntará quizá que de dónde viene que Dios no se contente con producir todos los pensamientos y las modificaciones del alma, sin esos cuerpos inútiles que el alma no podría –se dice– mover ni conocer. La respuesta es fácil: Dios ha querido que haya más bien más que menos sustancias, y ha tenido a bien que estas modificaciones del alma respondan a alguna realidad exterior. No hay sustancia inútil. No tengo inconveniente alguno en admitir que el alma conoce los cuerpos, aunque ello se realice sin influencia de éstos sobre ella, ni tampoco tengo inconveniente en decir que el alma mueve el cuerpo; y así como un copernicano habla verdaderamente de la salida del sol, un platónico de la realidad de la materia, un cartesiano de las cualidades sensibles, con tal de que se les entienda rectamente, así, también, creo que es muy cierto que las sustancias actúan unas sobre otras, con tal de que ello se comprenda en el sentido de que una sustancia es causa de los cambios de otra por virtud de las leyes de la armonía. Lo que se objeta acerca de la pasividad de los cuerpos, los cuales permanecerían inactivos, mientras el alma creería que estaba en movimiento, no puede ser, a causa de esa misma correlación infalible establecida por la divina sabiduría. No conozco esas masas vanas, inútiles e inactivas de que se habla. Por doquier hay acción, y esto lo establezco yo mejor que la filosofía tradicional, puesto que sostengo que no hay cuerpo sin movimiento, ni sustancia sin fuerza.»

COMENTARIO:

1. *Representar esquemáticamente la estructura básica de los textos.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'alma', 'cuerpo', 'causas ocasionales', 'unidades', 'naturaleza', 'sustancia', 'formas', 'materia', 'cualidades sensibles', 'movimiento', 'fuerza'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'No se podrían concebir partículas materiales que pudiesen pasar de una de estas sustancias a otra.'

3.2. 'Dios hizo desde el principio a cada una de las sustancias de tal naturaleza, que no siguiendo más que sus propias leyes, que han recibido con su ser, cada una está tan de acuerdo, sin embargo, con la otra, como si hubiera una influencia mutua.'

3.3. 'No debe Dios intervenir más que de la misma manera como concurre a todas las cosas de la naturaleza.'
3.4. 'Cuando una cosa no puede dejar de ser, no es necesario para admitirla preguntarse para qué puede servir.'
3.5. 'No tengo inconveniente alguno en admitir que el alma conoce los cuerpos, aunque ello se realice sin influencia mutua de éstos sobre ella.'
3.6. 'Creo que es muy cierto que las sustancias actúan unas sobre otras, con tal de que ello se comprenda en el sentido de que una sustancia es causa de los cambios de otra por virtud de las leyes de la armonía.'
3.7. 'Lo que se objeta acerca de la pasividad de los cuerpos... no puede ser, a causa de esa misma correlación infalible establecida por la divina sabiduría.'
3.8. 'Por doquier hay acción... puesto que sostengo que no hay cuerpo sin movimiento, ni sustancia sin fuerza.'

4. *Análisis formal del texto.*

4.1. ¿Cómo argumenta la falsedad de las dos primera hipótesis?
4.2. ¿Cuáles con los supuestos previos implícitos en la tesis de la armonía preestablecida?
4.3. ¿Cómo aplicarías el principio de economía a la tesis postulada por Leibniz?
4.4. ¿Acaso las dos primeras hipótesis son incompatibles con la tesis leibniciana?
4.5. ¿Cuál es el esquema de inferencia utilizado en la argumentación?

5. Comprensión del texto.

5.1. Primer grado de comprensión:

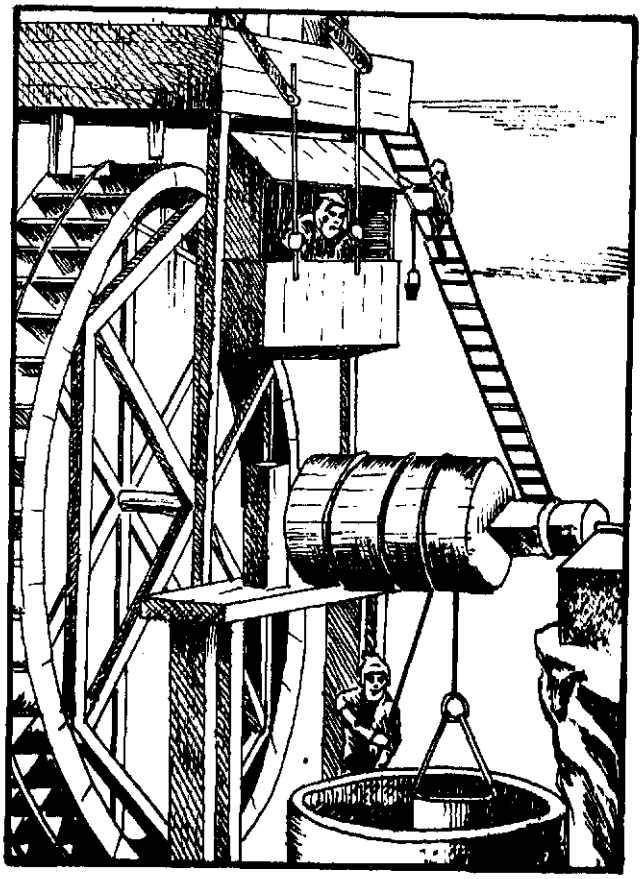
1. ¿Por qué no es posible la comunicación entre sustancias?
2. ¿En qué sentido es necesaria cierta pasividad en las sustancias, si no se acepta la armonía preestablecida?
3. ¿Por qué es inconcebible que ciertas particularidades materiales puedan pasar a una sustancia inmaterial?
4. ¿Cuál es el sentido de la expresión 'Deus ex machina'?
5. ¿Cuáles son las leyes del cuerpo y del alma?

5.2. Segundo grado de comprensión:

1. ¿Cuáles son los criterios utilizados por Descartes y por Leibniz para establecer y asegurar la independencia entre alma y cuerpo?
2. ¿Por qué la intervención divina, en la vía de la asistencia continua, no es ni ordinaria ni natural?
3. ¿La armonía preestablecida es una verdad de razón o de hecho? ¿Depende del entendimiento simple o del decreto divino?
4. La armonía preestablecida, ¿es una consecuencia lógica de los postulados básicos del sistema monadológico? ¿Qué propiedad monádica es su fundamento?
5. ¿A qué nivel pueden conciliarse las tres vías?
6. ¿En qué sentido atribuye Leibniz sustancialidad a los cuerpos?
7. ¿Acaso el movimiento es el correlato material de la fuerza sustancial?

9

EL EMPIRISMO



TEMA 9

El Empirismo

EL EMPIRISMO

1. *Caracteres generales.*

1.1. La experiencia es la única fuente de conocimiento.
1.2. La evidencia sensible como único criterio de verdad.
1.3. La 'idea' comprende todo lo que es objeto del entendimiento (excepto en Hume).
1.4. Los contenidos mentales no son innatos, sino adquiridos (en contra de las tesis defendidas por los racionalistas).
1.5. El conocimiento no trasciende de los límites de la experiencia sensible externa (sensaciones) e interna (reflexiones).
1.6. En el conocimiento interesa más su valor útil y práctico que su necesidad y universalidad.
1.7. Niegan el valor objetivo de las ideas complejas (conceptos universales).
1.8. Los empiristas hacen su filosofía en y desde la conciencia (en Hume la conciencia quedará reducida a un epifenómeno de las impresiones de carácter insustancial).
1.9. Las ciencias empíricas se convierten en modelo del pensar filosófico.

2. *John Locke*

2.1. Teoría de las ideas.

2.1.1. Noción de idea: el término 'idea' comprende todo lo que es objeto del entendimiento o percepción.
2.1.2. No existen ideas innatas en el entendimiento, porque:

a) Todo nuestro conocimiento procede de la experiencia.
b) Si existieran ideas innatas, nadie las podría ignorar y esto es falso.

2.1.3. Origen de las ideas.

a) La mente es un papel en blanco, vacío de caracteres, sin ideas.
b) Todas nuestras ideas —simples o complejas— proceden de la experiencia.
c) Fuentes del conocimiento: la percepción de objetos sensibles externos y de operaciones internas de nuestra mente.

2.1.4. Clases de ideas.

a) Distingue Locke dos tipos de ideas: las simples y las complejas.
b) Las simples proceden de la sensación y de la reflexión.
c) Las ideas simples de los sentidos tienen por objeto las cualidades de los objetos exteriores. Las cualidades pueden ser: secundarias (ideas que se obtienen por sólo un sentido) primarias (ideas de espacio, figura, movimiento que se obtienen por más de un sentido).
d) Las ideas simples de la reflexión tienen por objeto los estados subjetivos de la conciencia. Las dos acciones principales de la mente son: percepción (pensar) y volición (deseo).
e) Ideas complejas proceden de la combinación de ideas simples. Se pueden reducir a tres clases: modos, sustancias y relaciones.
f) Idea compleja de modo: el modo es la idea compleja que no contiene suposición de subsistir por sí misma (= afección de la sustancia).
g) Idea compleja de sustancia: son combinaciones de ideas simples que representan cosas particulares y distintas subsistentes por sí mismas.
h) Idea compleja de relación: consiste en la comparación de una idea con otra.

2.2. Objetividad de las ideas.

2.2.1. Objetividad de las ideas simples:

a) Objetividad de las cualidades sensibles.

1. Noción de cualidad: es el poder, que está en las cosas mismas, de producir alguna idea en nuestra mente.
2. Criterio de objetividad de las cualidades: una idea es objetiva si es semejante a la cualidad que existe en el cuerpo mismo.
3. Las ideas de las cualidades primarias son semejantes a las cualidades que están en los cuerpos (tienen un valor objetivo y real).
4. Las ideas de las cualidades secundarias no son objetivas porque no hay nada en los cuerpos que se asemeje a esas ideas. En los cuerpos no hay más que el poder de producirlas. De donde que las cualidades secundarias son subjetivas no por razón de la causa, sino en el modo de ser conocidas.

b) Objetividad de las ideas de reflexión: los estados internos y las operaciones que realiza el sujeto percibidos por la reflexión tienen un valor objetivo y real.

2.2.2. Objetividad de las ideas complejas.

a) Formación de las ideas complejas: toda idea es en sí misma particular. La mente mediante la abstracción al considerarlas como apariencias separadas de las circunstancias de la existencia real (tiempo, lugar, etc...) las hace representativas de todas las cosas de la misma clase, y sus nombres se convierten en generales.
b) La idea de sustancia:

1. La sustancia, soporte de las ideas denominadas accidentes, es incognoscible o un 'no se qué', en expresión suya.
2. Sobre la existencia de sustancias:
   — La sensación nos convence de que existen sustancias sólidas y extensas.
   — La reflexión, de que existen sustancias pensantes.
   — Tenemos conocimiento de nuestra propia existencia por intuición,

de la existencia de Dios por demostración y de la existencia de las demás cosas mediante la sensación.

3. Conclusión: siendo la experiencia el origen de nuestro conocimiento, conocemos solamente las cualidades sensibles y las operaciones subjetivas. No sabemos qué es la sustancia, aunque tengamos conocimiento de su existencia.

3. *George Berkeley*

3.1. Los principios del conocimiento.

3.1.1. El conocimiento humano puede reducirse a dos principios: el de las 'ideas' y el de los 'espíritus' ('esse est percipi aut percipere').

3.1.2. Teoría de las ideas.

a) Noción de idea: todo aquello que es objeto del conocimiento humano.

b) Significado de la palabra idea: las ideas no son representaciones de algo exterior y distinto de ellas mismas (como afirmaba Locke), sino que las cosas son ideas.
Las ideas no son representativas de la realidad extramental, sino la realidad misma (identificación idea y cosa). Las ideas son esencialmente pasivas.

c) Principio fundamental: no es posible que existan realmente cosas no pensantes sin relación alguna a su ser percibido. El ser de las cosas (=ideas) es, por tanto, su ser percibido ('esse est percipi').

d) Clases de ideas:
Distingue dos tipos de ideas: ideas particulares e ideas generales. Las ideas particulares no existen fuera de la mente y se reducen a sensaciones y reflexiones.

e) Los objetos de los sentidos son las cualidades sensibles, es decir, aquello que se percibe inmediatamente por los sentidos. Distingue entre cualidad sensible primaria y secundaria.

f) Los objetos de la reflexión son las pasiones y operaciones de la mente.

g) Las ideas generales y la teoría de la abstracción. La abstracción es la facultad de formar ideas generales y consiste en considerar aparte lo que es común a un conjunto de sensaciones particulares o en separar algunas partes de otras con las cuales están unidas en algún objeto.
Sólo admite las ideas generales (niega la existencia de ideas generales abstractas) cuya interpretación es la siguiente: toda idea, en sí considerada, es particular, resulta general porque se la hace representar o significar todas las demás ideas particulares de la misma especie o clase.

3.1.3. Teoría de las sustancias pensantes o espíritus.

a) Noción de sustancia pensante: la 'mente' o 'espíritu' no significa ningún tipo de idea, sino algo por lo que ellas son percibidas y en lo cual existen (la existencia de una idea consiste en ser percibida).

b) Naturaleza de los espíritus: el ser de los espíritus es percibir ('esse est percipere'). Los espíritus son sustancias activas, invisibles, subsistentes en sí mismos.

c) Conocimiento de los espíritus: comprendemos nuestra propia existencia por la reflexión, y la de los otros espíritus por la razón. Tenemos conocimiento de los espíritus, pero no tenemos ideas en sentido estricto.

3.2. Objetividad de los elementos del conocimiento.

3.2.1. Objetividad de las cualidades sensibles (primarias y secundarias): las ideas impresas en los sentidos no pueden subsistir fuera de la mente que las percibe, ya que el auténtico ser de una sensación consiste en ser percibida. Las cualidades sensibles son subjetivas.

3.2.2. Negación de la existencia de la sustancia material: la sustancia material, sustrato o sujeto de las cualidades sensibles, es incognosible y, en consecuencia, no existe. Sólo existen las ideas y las sustancias pensantes, pero la sustancia material ni es idea ni es pensante.

3.2.3. El mundo corpóreo no es la causa de nuestras sensaciones, la única causa (fuera de nosotros) de nuestras sensaciones es Dios (con ello intenta demostrar la existencia de Dios).

4. *David Hume.*

4.1. Elementos del conocimiento.

a) Noción de percepción: llama percepción a todo aquello que puede estar presente en el espíritu. Los actos y contenidos del conocimiento son percepciones.

b) Clases de percepciones:

1. Primera división: todas las percepciones se reducen a dos tipos: impresiones (imágenes de objetos externos o 'sentimientos' de pasiones) e ideas (reflexión sobre una pasión o un objeto no presente).
2. Diferencia entre impresiones e ideas: las impresiones son percepciones que penetran con más fuerza y violencia, y las ideas son imágenes débiles de las impresiones.
3. Segunda división: las percepciones pueden también dividirse en simples (percepciones que no admiten distinción ni separación) y complejas (si admiten distinción).
4. Origen empírico de las ideas: todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples que les corresponden y representan exactamente.
5. Causa de las impresiones: las impresiones aparecen originalmente en el alma por causas desconocidas.

c) Modos o tipos de conocimiento:

1. De acuerdo con la distinción entre percepciones simples y complejas, dos son los tipos de nuestro conocimiento: el conocimiento de hechos y el conocimiento de conexiones o asociaciones de ideas.
2. Asociación entre ideas: las ideas simples no se unen por simple casualidad, sino que existe en ellas cierto lazo de unión o cualidad asociativa.
3. Leyes de asociación: las cualidades asociativas son tres: semejanza, contigüidad en tiempo o lugar, y causa y efecto. Estas cualidades asociativas actúan como una fuerza suave sobre la imaginación en la formación de las ideas complejas.
4. Privilegio de la asociación causal: de las tres relaciones arriba mencionadas, la de la causalidad es la más extensa y el fundamento de nuestro modo de pensar.

d) De las ideas abstractas: las ideas son particulares en su naturaleza, pero generales por lo que representan. Una idea particular llega a ser general cuando se le une un término general.

e) Criterio de verdad de las ideas: una idea es verdadera si se corresponde con una impresión.

4.2. Objetividad de los contenidos cognoscitivos.

a) Las cualidades sensibles (primarias y secundarias) carecen de objetividad.
b) Crítica de los conceptos metafísicos de causa y sustancia.
1. La causalidad no es una conexión necesaria entre causa y efecto, lo único que podemos observar es la sucesión constante de dos hechos o fenómenos.
2. Niega la existencia de la sustancia corpórea, pues no tenemos impresiones de ella.
3. Dios no es objeto de impresión, luego ignoramos si existe ni podemos saberlo.
4. Tampoco tenemos impresiones del Yo como sustancia.

LOCKE

TEXTO 1:

Origen empírico de las ideas

1. *La idea es el objeto del pensamiento.*

«1. *Idea es el objeto del pensamiento.* Siendo todo hombre consciente de que él piensa, y siendo las ideas que están en su mente aquello en que, cuando piensa, se ocupa, está fuera de toda duda que el hombre tiene en su mente muchas ideas, como son las expresadas por estos términos: blandura, dureza, dulzura, pensamiento, movimiento, elefante, ejército, embriaguez y otras. Lo primero que hay que inquirir, pues, sobre ellas es: cómo llega el hombre a tener esas ideas. Sé que hay una opinión difundida de que el hombre tiene ideas innatas, ciertos caracteres impresos en su mente desde el primer momento de su existencia. Ya he examinado detenidamente esa opinión: y supongo que cuanto he dicho en el libro precedente será admitido mucho más fácilmente cuando yo haga ver de dónde puede el entendimiento obtener todas las ideas que posee, y por qué vías y grados pueden ellas venir a la mente; para lo cual apelaré a la propia observación y experiencia de cada uno.» (LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib.II, cap. 1.)

2. *Todas las ideas vienen por sensación o por reflexión.*

«2. *Todas las ideas vienen por sensación o por reflexión.* Supongamos, pues, que la mente es, como decimos, un papel en blanco en el que no hay ningún carácter impreso, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a estar provista de ellas? ¿De dónde obtiene ese vasto surtido que la imaginación en perpetua y desenfrenada actividad graba en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde tiene todos esos materiales de la razón y del conocimiento? A esto respondo con una sola palabra: de la experiencia; en ella se funda todo nuestro conocimiento, y de ella se deriva como de su primer origen. Nuestra observación aplicada a los objetos exteriores, o a las operaciones internas de nuestra mente, que nosotros percibimos, y sobre las cuales reflexionamos, es lo que proporciona al entendimiento todos los materiales del pensamiento. Esas son las dos fuentes de conocimiento de las cuales dimanan todas las ideas que tenemos o podemos tener naturalmente.» (LOCKE, *Ibidem*, lib. II, cap. 2.)

3. *Los objetos de la sensación, una fuente de las ideas.*

«3. *Los objetos de la sensación, una fuente de las ideas.* Primero: nuestros sentidos, puestos en comunicación con los objetos particulares sensibles, transmiten a la mente muchas percepciones distintas de las cosas, según las diversas maneras como los objetos les afectan. Así adquirimos las ideas que tenemos de amarillo, blanco, calor, frío, blando, duro, amargo, dulce y todas aquellas que llamamos cualidades sensibles. Cuando digo que los sentidos transmiten a la mente esas percepciones, quiero decir que ellos transmiten, de los objetos externos a la mente, eso que produce en ella esas percepciones. Como esta gran fuente de la mayor parte de las ideas que tenemos depende completamente de nuestros sentidos y se comunica por su medio al entendimiento, lo llamo *sensación*.» (LOCKE, *Ibidem*, lib. II, cap. 3.)

4. *Las operaciones de nuestra mente, otra fuente de las ideas.*

«4. *Las operaciones de nuestra mente, otra fuente de las ideas.* Segundo: la otra fuente de la que la experiencia proporciona las ideas al entendimiento es la percepción de las operaciones de nuestra mente cuando se ocupa de las ideas que ha recibido; operaciones que, cuando el alma se pone a considerarlas o a reflexionar sobre ellas, suministran al entendimiento otra clase de ideas que no las había podido recibir de los objetos exteriores; y tales son la percepción, el pensar, el dudar, el creer, el razonar, el conocer, el querer y todas las diversas acciones de la mente; siendo conscientes de ellas y observándolas en nosotros mismos, recibimos de ellas en nuestro entendimiento ideas tan distintas como las que obtenemos de los cuerpos que impresionan a nuestros sentidos. Esta fuente de ideas la tiene todo hombre en sí mismo; y aunque no es un sentido, puesto que no tiene nada que ver con los objetos externos, sin embargo, se les asemeja mucho, y el nombre de *sentido interno* le cuadra bastante bien. Pero como a la otra fuente la llamo *sensación*, a ésta la llamo *reflexión*, ya que las ideas que proporciona son de tal índole, que la mente llega a obtenerla sólo por reflexión sobre sus propias operaciones. En el curso de esta obra entenderé, pues, por reflexión el conocimiento que la mente obtiene de sus propias operaciones y su modo de ser, por razón de las cuales se originan en el entendimiento las ideas de esas operaciones.

Estos dos son, a mi juicio, los dos únicos principios de donde se originan todas nuestras ideas; a saber: las cosas exteriores y materiales, como objetos de la sensación, y las operaciones internas de nuestra propia mente, como objetos de la reflexión. Empleo aquí el término *operación* en un sentido amplio, en cuanto significa no solamente las acciones de la mente acerca de las ideas, sino ciertas pasiones que a veces son producidas por esas ideas, como el placer o desagrado que causa cualquier pensamiento. (LOCKE, *Ibidem*, lib. II, cap. 4.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema estructural de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'idea', 'idea innata', 'percepción', 'mente', 'percepción', 'entendimiento', 'pensamiento', 'sensación', 'reflexión', 'cualidades sensibles', 'experiencia', 'operaciones internas de nuestra mente', 'sentidos', 'carácter impreso', 'sentido interno.'

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Siendo las ideas que están en su mente (del hombre) aquello en que, cuando piensa, se ocupa.'
3.2. 'Sé que hay una opinión difundida de que el hombre tiene ideas innatas, ciertos caracteres impresos en su mente desde el primer momento de su existencia.'
3.3. 'Supongamos, pues, que la mente es, como decimos, un papel en blanco en el que no hay ningún carácter impreso, sin ninguna idea.'
3.4. 'En ella (en la experiencia) se funda todo nuestro conocimiento, y de ella se deriva como de su primer origen.'
3.5. 'Nuestra observación aplicada a los objetos exteriores, o a las operaciones internas de nuestra mente, que nosotros percibimos, y sobre las cuales reflexionamos, es lo que proporciona al entendimiento todos los materiales del pensamiento.'
3.6. 'Cuando digo que los sentidos transmiten a la mente esas percepciones, quiero decir que ellos transmiten, de los objetos externos a la mente, eso que producen en ella esas percepciones.'
3.7. 'La otra fuente de la que la experiencia proporciona las ideas al entendimiento es la percepción de las operaciones de nuestra mente cuando se ocupa de las ideas que ha recibido.'

3.8. 'Las ideas que proporciona (la reflexión) son de tal índole, que la mente llega a obtenerla sólo por reflexión sobre sus propias operaciones.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la diferencia entre idea innata e idea obtenida a partir de la experiencia.
4.2. En toda facultad podemos distinguir el acto del objeto. ¿Qué términos utiliza Locke para expresar esos dos elementos de la facultad cognoscitiva?
4.3. ¿Qué teorías filosóficas admite la existencia en el hombre de ideas innatas?
4.4. ¿Acaso las ideas en Locke son objeto de intuición sensible o, por el contrario, de intuición intelectual?
4.5. Explica lo que transmiten los sentidos a la mente.
4.6. ¿En qué consiste la diferencia entre percepción sensible y percepción mental?
4.7. ¿Acaso el entendimiento es una facultad sólo receptiva o posee además cierta espontaneidad?
4.8. ¿La reflexión presupone en todos los casos la sensación?
4.9. Explica cuál es el objetivo de la sensación y de la reflexión.
4.10. ¿Por qué motivo considera Locke la reflexión como un sentido interno?

TEXTO 2:

De las ideas simples y sus clases. Relación entre idea y cualidad sensible

1. *De las ideas simples o no compuestas.*

«1. *Ideas no compuestas.* Para entender mejor la naturaleza, manera de ser y extensión de nuestro conocimiento, hay que poner sumo cuidado en observar una cosa sobre las ideas que tenemos; y es que algunas de ellas son simples y otras compuestas.

Aunque las cualidades que afectan a nuestros sentidos se hallan tan unidas y combinadas entre sí que no hay ninguna separación ni distancia entre ellas, sin embargo, es evidente que las ideas que ellas producen en la mente entran por los sentidos de una manera simple y sin mezcla alguna. Porque, aunque la vista y el tacto excitan del mismo objeto diferentes ideas al mismo tiempo, como cuando uno a la vez ve el movimiento y el color, y la mano siente la blandura y el calor en el mismo pedazo de cera, sin embargo, las ideas simples, unidas así en el mismo sujeto, son tan perfectamente distintas como las que vienen por diversos sentidos; y así, el frío y dureza que se siente en un trozo de hielo son ideas tan distintas como el olor y la blancura de un lirio, o como el sabor del azúcar o el olor de una rosa, y nada hay más evidente para un hombre que la percepción clara y distinta que él tiene de esas ideas simples, cada una de las cuales está exenta de composición y, por tanto, no contiene más que una concepción o apariencia uniforme, y no se puede dividir en diferentes ideas.» (LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. II, cap. II, 1.)

2. *División de las ideas simples.*

«1. *División de las ideas simples.* Para conocer mejor las ideas que recibimos por la sensación, no será inútil considerarlas en relación con las diversas vías por las que vienen al alma y se hacen perceptibles a nosotros.

En primer lugar, pues, hay algunas que nos vienen por un solo sentido.

En segundo lugar, hay otras que nos vienen por más de un sentido.

En tercer lugar, otras nos vienen por la reflexión.

En cuarto lugar, hay otras que entran en la mente por todas las vías de la sensación y por la reflexión.» (LOCKE, *Ibidem*, lib. II, cap. III, 1.).

3. *Las ideas simples son los materiales de todos nuestros conocimientos.*

«1. *Las ideas simples son los materiales de todos nuestros conocimientos.* Esas son, si no todas, al menos las más considerables, a mi juicio, de las ideas simples que tiene la mente, y de las cuales están hechos todos los demás conocimientos que posee: todas las cuales recibe únicamente por las dos vías de sensación y reflexión que hemos dicho. Que nadie piense que esos son límites estrechos para que se pueda espaciar la capacidad humana, que se eleva en su vuelo por encima de las estrellas y no puede ser confinada en los límites del mundo, y extiende sus pensamientos aún más allá de la extensión material haciendo excursiones por los espacios inabarcables, vacíos de todo cuerpo. Yo reconozco todo esto; pero deseo que alguien me señale alguna idea simple que no sea recibida por alguna de las vías que acabo de indicar, o alguna idea compleja que no esté compuesta de esas ideas simples. Ni tampoco parecerá extraño el pensar que esas pocas ideas simples sean suficientes para ejercitar a ocupar al espíritu más penetrante y de más vasta capacidad, y de suministrar los materiales de todos los diversos conocimientos y de más diversas todavía imaginaciones y opiniones de los hombres, si reflexionamos cuántas palabras puedan formarse por las diversas combinaciones de las veinticuatro letras...» (LOCKE, *Ibídem*, lib. II, cap. VII, 1.)

4. *Las ideas de la mente y su relación con las cualidades de los cuerpos.*

«7. *Ideas en la mente, y cualidades en los cuerpos.* A fin de descubrir mejor la naturaleza de nuestras ideas y discurrir sobre ellas de una manera inteligible, será conveniente distinguirlas en cuanto que son ideas o percepciones en la mente, y en cuanto que son modificaciones de la materia en los cuerpos, que causan tales percepciones en nosotros; y así no pensaremos (como tal vez se hace con frecuencia) que son verdaderas imágenes y semejanzas de algo que está inherente al sujeto (que las produce); pues la mayor parte de las que están en la mente provenientes de la sensación no son más semejantes a alguna cosa que está fuera de nosotros que los nombres que las expresan se asemejan a nuestras ideas que, sin embargo, excitan cuando los oímos.

8. Llamo *idea* a todo lo que la mente percibe en sí misma, o es objeto inmediato de percepción del pensamiento, o del entendimiento; y al poder de producir alguna idea en nuestra mente lo llamo *cualidad* del sujeto en el cual reside ese poder. Así, yo llamo cualidades al poder que tiene una bola de nieve de producir en nosotros las ideas de blanco, frío y redondo, como se hallan en la bola misma; y en cuanto que son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento, las llamo ideas; si yo hablo de esas ideas como de algo que está en las cosas mismas, se debe pensar que entiendo por ello esas cualidades que están en los objetos que producen esas ideas en nosotros.» (LOCKE, *Ibídem*, lib. II, cap. VIII, 7.)

5. *Las cualidades primarias y las secundarias.*

«9. *Cualidades primarias.* Establecidas así las cualidades en los cuerpos, las hay, en primer lugar, tales que son inseparables del cuerpo en cualquier estado en que se halle; de suerte que las conserva siempre, sean cualesquiera las alteraciones que sufra y toda la fuerza que se ejerza sobre él. Y son de tal naturaleza, que los sentidos las encuentran siempre en cada partícula de materia que tenga el suficiente tamaño para poder ser percibida, y la mente ve que son inseparables de cada partícula de materia, aunque sea demasiado pequeña para ser percibida por los sentidos. Tomad, por ejemplo, un grano de trigo y divididlo en dos partes; cada parte tiene todavía solidez, extensión, figura y movilidad. Divididlo de nuevo; sigue conservando las mismas cualidades; si continuáis dividéndolo hasta que las partes lleguen a ser insensibles, éstas conservan todavía cada una de esas cualidades: porque la división (que es lo que una piedra de molino o la mano de almirez o cualquier otro cuerpo hace en otro cuerpo al reducirlo a partes insensibles) no puede quitar nunca a un cuerpo la solidez, la extensión, la figura o la movilidad, sino que únicamente hace dos o más porciones de materia distintas, de lo que antes no era más que una sola cosa; las cuales, como se las reconoce como otros tantos cuerpos distintos, hacen después de la división un cierto número determinado. A ésas llamo yo cualidades originarias o primarias de los cuerpos, que producen en nosotros ideas simples, a saber: la extensión, la figura, el movimiento y el reposo, y el número.

10. *Cualidades secundarias.* Llamo, en segundo lugar, cualidades secundarias a aquellas que en realidad de verdad no son en los objetos nada más que el poder que tienen éstos de producir en nosotros diversas sensaciones por medio de las cualidades primarias, esto es, por el tamaño, figura, contextura y movimiento de sus partes insensibles, como son los colores, sonidos, sabores, etc. A éstas se puede añadir una tercera clase, que todos están de acuerdo en no considerarlas más que

como poderes que tienen los cuerpos, pero que son cualidades tan reales en el sujeto como las que yo llamo *cualidades*, por acomodarme al modo común de hablar, pero que, para distinguirlos, añado cualidades *secundarias*. Porque el poder que tiene el fuego de producir un nuevo color o consistencia en la cera o en el barro, por medio de sus cualidades primarias, es una cualidad en el fuego como lo es el poder que tiene de producir en mí por las mismas cualidades, es decir, por el tamaño, contextura y moción de sus partes insensibles, una nueva idea de sensación de calor o de combustión.

15. *Las ideas de las cualidades primarias son semejantes (a esas cualidades); las de las secundarias, no.* Es fácil, pienso yo, sacar de ahí esta conclusión: que las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos se asemejan a ellas, y que sus ejemplares existen en los cuerpos mismos; pero que las ideas producidas en nosotros por las cualidades secundarias no se asemejan en manera alguna a ellas. No hay nada en los cuerpos mismos que se asemeje a esas ideas. En los cuerpos, a los que damos las denominaciones provenientes de ellas, no hay más que el poder de producir esas sensaciones en nosotros; de suerte que lo que es dulce, azul o caliente en la idea, no es más que un cierto tamaño, figura y movimiento de las partes insensibles de los cuerpos mismos que llamamos así...» (LOCKE, *Ibídem*, lib. II, cap. VIII, 9, 10, 15.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'idea', 'idea simple', 'idea compleja', 'percepción clara y distinta', 'apariencia uniforme', 'reflexión', 'cualidades del sujeto', 'sensación', 'nombre', 'imagen', 'similitud', 'representar', 'cualidad primaria', 'cualidad secundaria', 'partes no sensibles'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Las ideas que las cualidades sensibles producen en la mente entran por los sentidos de una manera simple y sin mezcla alguna.'
3.2. 'Las ideas simples, unidas así en el mismo sujeto, son tan perfectamente distintas como las que vienen por diversos sentidos.'
3.3. 'Nada hay más evidente para un hombre que la percepción clara y distinta que él tiene de esas ideas simples, cada una de las cuales está exenta de composición y, por tanto, no contiene más que una concepción o apariencia uniforme, y no se puede dividir en diferentes ideas.'
3.4. 'La mayor parte de las ideas de sensación que están en la mente no son más semejantes a alguna cosa que está fuera de nosotros que los nombres que las expresan se asemejan a nuestras ideas que, sin embargo, excitan cuando oímos.'
3.5. 'Al poder de producir alguna idea en nuestra mente lo llamo cualidad del sujeto en el cual reside ese poder.'
3.6. 'Hay cualidades tales que son inseparables del cuerpo en cualquier estado en que se halle... Y son de tal naturaleza, que los sentidos las encuentran siempre en cada partícula de materia que tenga suficiente tamaño para poder ser percibida.'
3.7. 'Llamo, en segundo lugar, cualidades secundarias a aquellas que en realidad de verdad no son en los objetos nada más que el poder que tienen éstos de producir en nosotros diversas sensaciones por medio de las cualidades primarias.'
3.8. 'No hay nada en los cuerpos mismos que se asemeje a esas ideas (de las cualidades secundarias).'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿De qué criterio se sirve Locke para distinguir los diversos tipos de ideas simples?
4.2. ¿Por qué razón un mismo objeto produce en nosotros ideas distintas?
4.3. ¿Acaso el sentido de la percepción clara y distinta es similar a las notas características de la verdad evidente de Descartes?
4.4. ¿Acaso la idea (en tanto que representación) es una imagen o copia fiel de las cualidades tal como están en el objeto?
4.5. ¿Acaso podemos tener distintas ideas simples de una misma cualidades sensible?
4.6. ¿La existencia de cualidades sensibles extramentales presupone necesariamente la existencia de una sustancia material como sujeto de las mismas?
4.7. ¿Podemos dudar de la existencia de las cualidades sensibles?
4.8. El conocimiento por ideas ¿es intuitivo o abstractivo?
4.9. ¿Por qué no todas las ideas son imágenes exactas de la realidad?
4.10. ¿Qué relación podemos establecer entre idea simple y nombre o palabra?
4.11. ¿Podemos conocer la sustancia material a partir de las cualidades?
4.12. ¿En qué difiere la cualidad sensible primaria de la secundaria?
4.13. ¿Podemos distinguir en los cuerpos las cualidades primarias de las secundarias?

TEXTO 3:

Sobre la idea de sustancia

1. *La idea de sustancia no es innata.*

«18. *La idea de sustancia no es innata.* Yo reconozco que hay otra idea que sería de gran utilidad para los hombres el tenerla, porque es el objeto de que universalmente hablan como si la poseyesen: es la idea de sustancia, que no tenemos ni la podemos tener por la vía de la sensación o de la reflexión. Si la naturaleza se hubiera preocupado de proveernos de algunas ideas, podíamos esperar con toda razón que éstas fuesen las que no nos podemos procurar por el uso de muchas facultades; pero vemos, al contrario que, como esta idea no nos viene por las vías por las que las ideas nos vienen a la mente, no tenemos ninguna idea clara de ella y, por lo tanto, que la palabra *sustancia* no significa nada, sino solamente una incierta suposición de algo que no sabemos qué es, es decir, de algo de lo cual no tenemos ninguna idea particular positiva y distinta, que llamamos sustancia, o soporte (sostén) de las ideas que conocemos.» (LOCKE, *Ibidem*, lib. I, cap. IV, 18.)

2. *Formación de las ideas de las sustancias.*

«1. *Cómo se forman las ideas de las sustancias.* Estando provista la mente, como tengo ya explicado, de un gran número de ideas simples que le han venido por los sentidos, por las impresiones que reciben de los objetos exteriores, o por la reflexión sobre sus propias operaciones, advierte también que un cierto número de esas ideas simples van constantemente unidas: a las cuales, como se presume que pertenecen a una sola cosa, designan con un solo nombre, ya que el lenguaje se acomoda a las aprehensiones comunes, y su principal uso es el de ser un medio de fácil comunicación. Después, por inadvertencia, estamos propensos a tratar y a considerar como una idea simple lo que en realidad es un conjunto de muchas ideas: porque, no pudiendo imaginar cómo esas ideas simples subsisten por sí mismas, nos acostumbramos a suponer cierto sustrato en el cual ellas subsisten, y del cual resultan, y al que por eso llamamos sustancia» (LOCKE, *Ibidem*, lib. II, cap. XIII, 1.)

3. *Nuestra oscura idea de sustancia en general.*

«2. *Nuestra idea de sustancia en general.* De suerte que, si alguno quiere examinar qué idea tiene de la pura sustancia en general, hallará que no tiene absolutamente otra idea que la suposición de un no sé qué soporte de las cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros: cualidades a las que comúnmente se llama accidentes. Si se le pregunta a alguno qué es el sujeto en el cual inhieren el color o el peso, no tendrá otra respuesta que darnos que el decirnos que son las partes sólidas y extensas: y si se le pregunta qué es aquello en que están adheridas esa solidez y extensión, no se hallará en situación más airosa que el indio de que ya hemos hablado, y al que, habiendo dicho que el mundo estaba sostenido por un gran elefante, se le preguntó en qué se apoyaba el elefante; respondió que sobre una gran tortuga; pero, presionado de nuevo a que dijese qué es lo que sostenía a la tortuga, respondió que algo que él no sabía qué era. Así, en este caso como en otros muchos en que usamos las palabras sin tener ideas claras y distintas, hablamos como los niños, que, cuando se les pregunta qué es una cosa que ellos no conocen, dan en seguida esta satisfactoria respuesta: que es algo, una cosa: respuesta que, tanto en boca de los niños como de los hombres, no significa en realidad de verdad otra cosa sino que no saben lo que es, y que el objeto que pretenden conocer y del que hablan es algo de lo que no tienen absolutamente ninguna idea distinta, y así se hallan respecto de ella en perfecta ignorancia y en tinieblas.» (LOCKE, *Ibidem*, lib. II, cap. XXII, 2.)

4. *Recapitulación.*

«37. *Recapitulación.* Hemos visto, pues, qué clases de ideas tenemos de las diferentes especies de sustancias, en qué consisten y cómo llegamos a obtenerlas. De todo lo cual pienso que resulta evidente:

Primero: Que todas nuestras ideas de las diferentes especies de sustancias no son más que colecciones de ideas simples, con la suposición de algo al que pertenecen y en el cual subsisten; aunque de ese algo no tenemos absolutamente ninguna idea clara.

Segundo: Que todas las ideas simples, que unidas así en un común *substratum* componen nuestras ideas complejas de las diferentes especies de sustancias, no son otra cosa que ideas que hemos recibido por la sensación o por la reflexión. De tal manera que, aun en las cosas que nosotros creemos conocer de la manera más íntima y comprender con más exactitud, no podemos ir más allá de esas ideas simples. Y lo mismo en aquellas que parecen más alejadas de aquellas que conocemos, y que sobrepasan infinitamente cuanto podemos nosotros percibir en nosotros mismos por la reflexión o descubrir en las otras cosas por la sensación, no podemos descubrir nada más que esas ideas simples que recibimos originariamente por la sensación y por la reflexión, como parece evidente por las ideas complejas que tenemos de los ángeles, y especialmente de Dios mismo.

Tercero: Que la mayor parte de las ideas simples de que constan nuestras ideas complejas de sustancias no son, si bien se las considera, más que poderes o facultades que tienen las cosas, por muy inclinados que estemos nosotros a tomarlas por cualidades positivas: v. gr., la mayor parte de las ideas que forman o componen nuestra idea compleja de oro son el color amarillo, gran peso, la ductilidad, la fusibilidad y la solubilidad en el *agua regia*, etc., todas ellas unidas entre sí en un *substratum* desconocido; todas las cuales ideas no son otra cosa que otras tantas relaciones a otras sustancias, y no existen realmente en el oro, considerado puramente en sí mismo, aunque dependen de las cualidades reales y primarias de su constitución interna, por las cuales tiene capacidad de obrar de diversas maneras y de suplir la acción de otras muchas sustancias.» (LOCKE, *Ibidem*, lib. II, cap. XXIII, 37.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema estructural de los textos.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'sustancia', 'sensación', 'reflexión', 'facultad', 'idea', 'idea clara', 'suposición', 'idea particular, distinta y positiva', 'idea simple', 'accidentes', 'palabras', 'subsistir', 'substratum', 'cualidades sensibles', 'idea compleja', 'cualidades primarias'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La idea de sustancia, que no tenemos ni la podemos tener por la vía de la sensación o de la reflexión.'
3.2. 'La palabra sustancia no significa nada, sino solamente una incierta suposición de algo que no sabemos qué es.'
3.3. 'La palabra sustancia significa algo de lo cual no tenemos ninguna idea particular positiva y distinta, que llamamos substratum o soporte de las ideas que conocemos.'
3.4. 'La mente advierte también que un cierto número de esas ideas simples van constantemente unidas.'
3.5. 'Como se presume que (las ideas simples) pertenecen a una sola cosa, se designan con un solo nombre.'
3.6. 'El lenguaje se acomoda a las aprehensiones comunes, y su principal uso es el de ser un medio de fácil comunicación.'
3.7. 'No pudiendo imaginar cómo esas ideas simples subsisten por sí mismas, nos acostumbramos a suponer cierto sustrato en el cual ellas subsisten, y del cual resultan, y al que por eso llamamos sustancia.'
3.8. 'Por inadvertencia, estamos propensos a tratar y a considerar como una idea simple lo que en realidad es un conjunto de muchas ideas.'
3.9. 'Si alguno quiere examinar qué idea tiene de la pura sustancia en general, hallará que no tiene absolutamente otra idea que la suposición de un no sé qué soporte de las cualidades.'
3.10. 'Todas nuestras ideas de las diferentes especies de sustancias no son más que colecciones de ideas simples, con la suposición de algo al que pertenecen y en el cual subsisten.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Acaso niega Locke la existencia de la sustancia o, por el contrario, afirma que no es posible conocer su esencia o naturaleza?
4.2. La suposición de la existencia de un sustrato, sujeto de inherencia de las cualidades sensibles, ¿es de carácter meramente subjetivo o posee además un fundamento real?
4.3. ¿Existe correspondencia entre idea compleja y realidad?
4.4. ¿Por qué no es posible obtener una idea simple de sustancia?
4.5. ¿Las ideas complejas son representativas del objeto o sólo significativas? Distingue nítidamente entre representación y significación.
4.6. ¿Por qué el hombre tiende a reducir a idea simple lo que en realidad sólo es un agregado o conjunto de ideas?
4.7. Locke afirma que ciertas ideas simples aparecen constantemente juntas y por tal motivo inferimos que pertenecen a una misma cosa. ¿Acaso dicha constancia es objetiva?
4.8. ¿Por qué no es posible imaginar la subsistencia de las ideas simples?
4.9. ¿Las cualidades sensibles son verdaderos accidentes reales del objeto material?
4.10. ¿La idea clara y positiva es el único criterio de objetividad?

BERKELEY

TEXTO 1:

Sobre la noción y la naturaleza de las ideas

«FILONÚS: Aun admitiendo que la distancia fuese percibida verdadera e inmediatamente por la mente, no se sigue en realidad que exista fuera de la mente. Pues todo lo que es percibido inmediatamente es una idea; ¿y puede una *idea* existir fuera de la mente?

HILAS: Admitirlo sería absurdo; pero dime, Filonús, ¿podemos percibir o conocer algo además de nuestras ideas?

FILONÚS: La deducción racional de las causas a partir de los efectos no pertenece a nuestra investigación. Apelando a los sentidos es como puedes decir justificadamente si percibes algo que no sea percibido inmediatamente. Y ahora te pregunto: ¿son distintas de tus propias sensaciones o ideas las cosas inmediatamente percibidas? Sin duda que más de una vez en el curso de esta conversación tú mismo te has definido acerca de estos puntos; pero parece ser, por esta última pregunta, que te has apartado de tus opiniones anteriores.

HILAS: A decir verdad, amigo Filonús, creo que hay dos clases de objetos; unos, percibidos inmediatamente y que pueden llamarse *ideas;* otros, son las cosas reales u objetos externos percibidos por mediación de las ideas, que son sus imágenes y representaciones. Ahora bien, admito que las ideas no existen fuera de la mente; pero la última clase de objetos, sí. Lamento no haber tenido antes en cuenta esta distinción, pues habría cortado en seco tu argumentación.

FILONÚS: ¿Perciben los sentidos, o alguna otra facultad, esos objetos externos?

HILAS: Son percibidos por los sentidos.

FILONÚS: ¡Cómo! ¿Es que hay alguna cosa percibida por los sentidos que no es percibida inmediatamente?

HILAS: Sí, Filonús, en cierto sentido la hay. Por ejemplo, cuando contemplo un cuadro o una estatua de Julio César, se puede decir en cierta manera que lo percibo (aunque no inmediatamente) por mis sentidos.

FILONÚS: Parece, pues, que tú crees que nuestras ideas, que es lo único inmediatamente percibido, son retratos de las cosas externas; y que éstas son también percibidas por los sentidos en cuanto que tienen una conformidad o semejanza con nuestras ideas.

HILAS: Eso es lo que quiero decir.

FILONÚS: Y análogamente que Julio César, en sí mismo invisible, es percibido, sin embargo, por la vista; las cosas reales, imperceptibles en sí mismas, son percibidas por los sentidos.

HILAS: Así es.

FILONÚS: Dime, Hilas, cuando observas el retrato de Julio César, no ves nada más que ciertos colores y formas, con una cierta simetría y composición del conjunto, ¿no es así?

HILAS: Ciertamente.

FILONÚS. Y un hombre que no hubiera sabido nunca nada de Julio, ¿no ve otro tanto?

HILAS: Sí.

FILONÚS: Por consiguiente, tiene su vista, y el uso de ella, en un grado tan perfecto como tú.

HILAS: Estoy de acuerdo contigo.

FILONÚS: ¿Y por qué, entonces, tus pensamientos se dirigen al emperador romano y los suyos no? La causa no procede de las sensaciones o ideas de los sentidos que percibas entonces, pues reconoces que no posees ninguna ventaja sobre él a ese respecto. Parece, pues, que debe proceder de la razón y de la memoria. ¿No es así?

HILAS: Sí.

FILONÚS: De ese ejemplo no se sigue, en realidad, que se perciba por los sentidos una cosa que no es percibida inmediatamente. Aunque concedo que, en un sentido, se puede decir que percibo cosas sensibles mediatamente por los sentidos, es decir, cuando por una conexión percibida frecuentemente la percepción inmediata de ideas por un sentido sugiere a la mente otras, pertenecientes a otro sentido y que suelen estar en conexión con aquéllas. Por ejemplo, cuando oigo que

un carruaje rueda por las calles, inmediatamente percibo sólo el sonido; pero, por la experiencia que tengo de que dicho sonido está en conexión con un carruaje, se dice que oigo un carruaje. Sin embargo, es evidente que en verdad estricta no se puede *oír* más que el *sonido;* y el carruaje no es percibido propiamente por los sentidos sino sugerido por la experiencia. Igual sucede cuando se dice que vemos una barra de hierro caliente al rojo; la solidez y el calor del hierro no son los objetos de la vista, sino que son sugeridos a la imaginación por el color y la forma en que son percibidos propiamente por aquel sentido. En resumen, son percibidas por un sentido estricta y realmente sólo aquellas cosas que hubieran sido percibidas en el caso de que dicho sentido mismo se nos hubiera concedido por vez primera. Pues, por lo que respecta a otras cosas, es evidente que sólo son sugeridas a la mente por la experiencia fundada en percepciones anteriores. Pero volviendo a tu comparación del retrato de César, está claro que si a ella te atienes tendrás que creer que las cosas reales, o arquetipos de nuestras ideas, no son percibidas por los sentidos sino por una facultad interna del alma, como la razón o la memoria. Querría saber, igualmente, qué argumentos puedes sacar de la razón en favor de la existencia de lo que llamas *cosas reales* u *objetos materiales;* o si recuerdas haberlos visto anteriormente en sí mismos; o si has oído o leído que alguien los haya visto.

HILAS: Veo, Filonús, que quieres burlarte; pero ello no me convencerá.

FILONÚS: Mi objeto es únicamente aprender de ti la forma de lograr el conocimiento de los *seres materiales.* Todo lo que percibimos, lo percibimos inmediata o mediatamente: por los sentidos o por la razón y la reflexión. Y puesto que has excluido los sentidos, te ruego me expongas la razón que tienes para creer en su existencia; o de qué *medio* puedes echar mano para probarla, a mi entendimiento o al tuyo propio.

HILAS: Hablando francamente, amigo Filonús, ahora que considero la cuestión, no veo que te pueda dar ninguna buena razón para eso. Pero sí parece que está bastante claro que es al menos posible que puedan realmente existir; y mientras no sea absurdo suponerlas estoy decidido a creer como hasta ahora he creído, mientras no me presentes buenas razones en contrario.

FILONÚS: ¡Cómo! ¿A esto hemos llegado, a creer únicamente en la existencia de objetos materiales, y que tu creencia se base únicamente en la posibilidad de ser verdadera? Tú quieres que te dé razones en contra, aunque otro creería que lo razonable es que la prueba corresponda al que afirma. Y después de todo, esa misma tesis que estás ahora dispuesto a sostener sin razón alguna es la que más de una vez en esta conversación has visto que por buenas razones se debía abandonar. Pero pasemos por alto todo esto. Si no te entiendo mal, dices que nuestras ideas no existen fuera de la mente, sino que son copias, imágenes o representaciones de ciertos originales que sí existen fuera de la mente.

HILAS: Me entiendes perfectamente.

FILONÚS: Así, pues, son algo así como cosas exteriores.

HILAS: Sí.

FILONÚS: ¿Tienen dichas cosas una naturaleza permanente y estable independiente de nuestros sentidos, o están en perpetuo cambio, según que produzcamos algún movimiento en nuestros cuerpos o suspendamos, ejerzamos o alteremos nuestras facultades u órganos de los sentidos?

HILAS: Es evidente que las cosas reales tienen una naturaleza fija y real, la cual permanece siempre la misma, no obstante cualquier cambio que se produzca en nuestros sentidos o en la postura y movimiento de nuestros cuerpos, el cual podrá sin duda afectar a las ideas en nuestras mentes, pero sería absurdo pensar que tenga el mismo efecto en las cosas que existen fuera de la mente.

FILONÚS: ¿Y cómo es posible que cosas perpetuamente fluctuantes y variables, como son nuestras ideas, sean copias o imágenes de una cosa fija y constante? En otros términos, si todas las cualidades sensibles, como tamaño, forma, color, etcétera, es decir, nuestras ideas, están cambiando constantemente a cualquier alteración de la distancia, medio o instrumentos de la sensación, ¿cómo pueden determinados objetos materiales ser representados o descritos por varias cosas distintas cada una de las cuales es tan diferente y tan desemejante de las demás? Y si dices que el objeto se parece únicamente a alguna de nuestras ideas, ¿cómo seremos capaces de distinguir la copia verdadera de todas las falsas?

HILAS: Te confieso, Filonús, que me encuentro perplejo. No sé qué decir a esto.

FILONÚS: Pero no es esto todo. ¿Qué son los objetos materiales en sí mismos, perceptibles o imperceptibles?

HILAS: Propia e inmediatamente no se pueden percibir más que ideas. Todas las cosas materiales no son, por tanto, perceptibles en sí mismas, y se perciben sólo por sus ideas.

FILONÚS: Las ideas, pues, son sensibles, y sus arquetipos u originales no sensibles.

HILAS: Así es.

FILONÚS: ¿Pero cómo puede lo que es sensible asemejarse a lo que es insensible? ¿Puede una cosa real *invisible* en sí misma ser semejante a un *color*, o una cosa real que no es audible ser semejante a un *sonido?* En una palabra, ¿puede haber algo que sea semejante a una sensación o idea, si no es otra sensación o idea?

HILAS: Tengo que confesar que no lo creo.

FILONÚS: ¿Es posible que haya duda a este respecto? ¿No conoces perfectamente tus propias ideas?

HILAS: Las conozco perfectamente, pues lo que no percibo o conozco no puede formar parte de mi idea.

FILONÚS: Considéralas y examínalas y dime entonces si hay alguna cosa en ellas que puede existir fuera de la mente; o si puedes concebir alguna cosa semejante a ellas existente fuera de la mente.

HILAS: Previo examen, encuentro que me es imposible concebir o comprender cómo algo que no sea una idea puede ser semejante a una idea. Y es la mayor evidencia, que *no puede existir ninguna idea fuera de la mente.»* (BERKELEY, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, primer diálogo.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'idea', 'percepción', 'deducción racional', 'mente', 'cosas reales', 'experiencia', 'reflexión'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Todo lo que es percibido inmediatamente es una idea.'
3.2. 'Hay dos clases de objetos: unos, percibidos inmediatamente y que pueden llamarse ideas; otros, son las cosas reales u objetos externos percibidos por mediación de las ideas.'
3.3. 'Todo lo que percibimos, lo percibimos inmediata o mediatamente; por los sentidos o por la razón y la reflexión.'
3.4. 'Es evidente que las cosas reales tienen una naturaleza fija y real, la cual permanece siempre la misma, no obstante cualquier cambio que se produzca en nuestro sentido.'
3.5. '¿Y cómo es posible que cosas perpetuamente fluctuantes y variables, como son nuestras ideas, sean copias o imágenes de una cosa fija y constante?'
3.6. 'Me es imposible concebir o comprender cómo algo que no sea una idea puede ser semejante a una idea.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Por qué, según Berkeley, las ideas sólo existen en la mente? ¿Acaso es una contradicción ser idea y existir fuera de una mente?
4.2. Puesto que la idea no es copia o imagen de objeto alguno exterior al sujeto, ¿cuál es su sentido?
4.3. Explica la diferencia entre idea representación e idea objeto.
4.4. ¿Acaso admite Berkeley ideas representativas de algo distinto de ellas?

4.5. Si las ideas en Berkeley no son correlatos de realidad exterior al sujeto, ¿cuál es el sentido de idea verdadera?
4.6. ¿Por qué el sujeto no puede percibir objetos materiales?
4.7. Si las ideas no son producidas por cuerpos exteriores al sujeto, ¿cuál es su origen?
4.8. ¿Cómo soluciona Berkeley el problema de la inmanencia del conocimiento humano?
4.9. ¿Cuál es la diferencia entre idea y mente?
4.10. ¿Por qué es un absurdo afirmar que las ideas representan objetos sensibles y materiales?

TEXTO 2:

Estudio de los espíritus o sustancias

1. *Noción de sustancia.*

«1. Es evidente para cualquiera que haga un examen de los objetos del conocimiento humano que esos objetos son, o ideas actualmente impresas en los sentidos, o bien ideas que se perciben al atender a las pasiones y operaciones de la mente, o, por fin, ideas formadas con ayuda o intervención de la memoria y de la imaginación, componiendo, dividiendo o simplemente representando las ideas percibidas originariamente de esas dos maneras dichas. Por la vista tenemos las ideas de la luz y de los colores con diversos grados y variaciones. Por el tacto, yo percibo, por ejemplo, la dureza y la suavidad, el calor y el frío, el movimiento y la resistencia, y de todo esto, más o menos, o en cuantidad o en intensidad. El olfato me proporciona los olores; el gusto, los sabores, y el oído transmite a la mente los sonidos en toda su variedad de tono y composición; y como observamos que muchas de esas cosas van juntas unas con otras, se las llega a señalar con un nombre, y así se las estima o tiene por una sola cosa. Así, por ejemplo, habiendo observado que están juntos un cierto color, gusto, olor, figura y consistencia, se las tiene por una cosa (en sí) distinta, designada por el nombre *manzana*. Otras colecciones de ideas constituyen una piedra, un árbol y parecidas cosas sensibles, las cuales, según que sean agradables o desagradables, excitan las pasiones del amor, del odio, de la alegría, dolor o pesar, etc.

2. Pero, además de esta variedad infinita de ideas u objetos del conocimiento, existe también algo que los conoce o percibe y ejerce diversas operaciones sobre ellos, como querer, imaginar, recordarlos. Ese ser percipiente, activo, es lo que yo llamo *mente*, *espíritu*, *alma* o *el yo*. Por las cuales palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino una cosa completamente distinta de ella, en la cual existen o, lo que es lo mismo, por la que ellas son percibidas, porque la existencia de una idea consiste en ser percibida.

7. De lo que llevamos dicho se sigue que no hay ninguna otra sustancia más que el *espíritu* o aquel ser que percibe. Pero, a fin de dar una prueba más completa de este punto, considérese que las cualidades sensibles son el color, la figura, el movimiento, el olor, el sabor y otras semejantes, es decir, las ideas percibidas por los sentidos. Ahora bien: para una idea, el existir en una cosa o ser que no perciba es una manifiesta contradicción, porque el tener una idea es de todo en todo lo mismo que percibir; por lo tanto, el ser en donde existe color, figura y las demás cualidades semejantes, debe percibirlas, de lo cual resulta claro que no puede haber ninguna sustancia no pensante o substratum de esas ideas...» (BERKELEY, *Sobre los principios del conocimiento*, I Parte, 1, 2, 7.)

2. *Sobre la imposibilidad de que exista una sustancia material.*

«73. Vale la pena reflexionar un poco sobre los motivos que han inducido a los hombres a suponer la existencia de la sustancia material, pues así, una vez observado cómo gradualmente van cesando y desapareciendo esos motivos o razones, podemos proporcionalmente retirar el asentimiento en ellos fundado. Primero, pues, se pensaba que el color, la figura, el movimiento y las demás cualidades sensibles o accidentes existen realmente fuera de la mente; y por esa razón pareció

necesario suponer algún *substratum* no pensante o sustancia en la cual aquéllas existan, ya que no se les puede concebir que existan en sí solas. Después, con el transcurso del tiempo, convenciéndose los hombres de que los colores, los sonidos y las demás cualidades sensibles secundarias no tienen existencia fuera de la mente, despojaron a ese *substratum* o sustancia material de esas cualidades, dejándole sólo las primarias, a saber: la figura, el movimiento y semejantes, que seguían concibiendo que existían fuera de la mente y que, consiguientemente, estaban necesitadas de un soporte material. Pero una vez que hemos demostrado que ninguna, aun de esas últimas cualidades, puede existir de otra manera que en un espíritu o mente que las perciba, se sigue que ya no tenemos ninguna razón más para suponer la existencia de la materia. Más aún, es completamente imposible que exista una tal cosa, en tanto esa palabra se tome como (significando) un *substratum no pensante* de las cualidades o accidentes, en el cual existen fuera de la mente...» (BERKELEY, *Sobre los principios del conocimiento*, I Parte, 73.)

«HILAS. Reconozco, Filonús, que con una observación imparcial de lo que pasa en mi mente no descubro más que el hecho de ser un ser pensante afectado con una variedad de sensaciones; y no es posible concebir cómo una sensación puede existir en una substancia no percipiente. Pero entonces, por otra parte cuando contemplo las cosas sensibles bajo otro aspecto, considerándolas como otros tantos modos y cualidades, me encuentro con que es necesario suponer un *substrato* material sin el cual no se puede concebir que existan.

FILONÚS. ¿Lo llamas *substrato* material? ¡Por favor! ¿por medio de qué sentido conoces ese ser?

HILAS. El mismo no es sensible, sólo sus modos y cualidades se perciben por los sentidos.

FILONÚS. Supongo, entonces, que has obtenido la idea de él mediante la razón y la reflexión.

HILAS. No pretendo tener una idea positiva y adecuada de él. Sin embargo, concluyo que existe porque no se puede concebir que existan las cualidades sin un soporte.

FILONÚS. Parece, por lo visto, que tienes sólo una noción relativa de él, o que no lo concibes más que comparando la relación que tiene con las cualidades sensibles.

HILAS. Así es.

FILONÚS. Te ruego, por tanto, que me des a conocer en qué consiste esa relación.

HILAS. ¿No se expresa suficientemente con el término *substrato* o *substancia?*

FILONÚS. Sí es así, la palabra *substrato* implica que está extendido bajo los accidentes o cualidades sensibles.

HILAS. Es verdad.

FILONÚS. Y por lo mismo, bajo la extensión.

HILAS. Lo admito.

FILONÚS. Así, pues, es algo que por su propia naturaleza es distinto completamente de la extensión.

HILAS. Te digo que la extensión es sólo un modo, y la materia algo que soporta los modos. ¿Y no es evidente que la cosa soportada es diferente de la cosa que soporta?

FILONÚS. ¿Supones que el *substrato de la extensión es algo distinto de ésta y que la excluye?*

HILAS. Justamente.

FILONÚS. Dime, Hilas: ¿se puede extender algo sin extensión? ¿No está incluida necesariamente la idea de extensión en el *extenderse*?

HILAS. Sí.

FILONÚS. En resumen: todo aquello que supongas que se extiende bajo alguna cosa, tiene que tener en sí mismo una extensión distinta de la extensión de aquella cosa bajo la cual se extiende.

HILAS. Así tiene que ser.

FILONÚS. Toda sustancia corpórea, por tanto, que sea el *substrato* de la extensión, tiene que tener en sí misma otra extensión por la que queda calificada como *substrato;* y así, hasta el infinito. Y ahora, pregunto: ¿No es esto absurdo en sí mismo y contrario a lo que acabas de admitir, a saber, que el substrato era algo distinto de la extensión y la excluía?

HILAS. ¡Ay, Filonús! No me entiendes bien. No quiero decir que la materia esté *extendida* en sentido grosero y literal. La palabra *substrato* se usa sólo para expresar en general la misma cosa que *substancia*.

FILONÚS. Bueno, examinemos entonces la relación implicada en el término *substancia*. ¿No es, acaso, la de estar bajo los accidentes?

HILAS. Eso es.

FILONÚS. ¿Y no ha de estar extendida una cosa que está bajo otra o la soporta?

HILAS. Tiene que estarlo.

FILONÚS. ¿Y no es esta hipótesis tan absurda como la primera?

HILAS. Continúas tomando las cosas en un sentido estrictamente literal; eso no está bien, amigo Filonús.

FILONÚS. No tengo la intención de imponer sentido alguno a tus palabras; estás en libertad de explicarlas como te plazca. Unicamente te pido que quieran decir algo que yo comprenda. Dime, la materia soporta los accidentes o está bajo ellos. ¿Y cómo? ¿Cómo tus piernas sostienen tu cuerpo?

HILAS. No, ése es el sentido literal.

FILONÚS. Te ruego que me des a conocer el sentido, literal o no, que veas en esa expresión. ¿Cuánto tiempo tendré que esperar la respuesta, amigo Hilas?

HILAS. Confieso que no sé qué decir. Alguna vez creí que había entendido bastante bien lo que significaba la materia soporte de los accidentes. Pero ahora, cuanto más pienso en ello menos puedo comprenderlo; en resumen, veo que no sé nada.

FILONÚS. Parece, entonces, que no tienes ninguna idea, ni positiva ni relativa, de la materia; no sabes ni lo que es en sí misma ni la relación que tiene con los accidentes.

HILAS. Lo reconozco.

FILONÚS. Y no obstante, afirmabas que no podías concebir cómo podían existir realmente las cualidades o accidentes sin concebir al mismo tiempo un soporte material de los mismos.

HILAS. Así es.

FILONÚS. Es decir, que cuando concibes la existencia real de cualidades, concibes algo que no puedes concebir.

HILAS. Admito que ha habido un error. Pero, sin embargo, me temo que haya en esto alguna falacia o algo que nos impide ver la verdad. ¡Por favor! 2qué opinas de esto? Se me ha ocurrido pensar que la causa de todo nuestro error está en que tratas cada cualidad en sí misma. Ahora bien, admito que cada cualidad no puede subsistir ella sola fuera de la mente. El color no puede existir sin la extensión, ni la forma sin alguna otra cualidad sensible. Pero cuando las diversas cualidades unidas o mezcladas en un conjunto forman cosas sensibles completas, no hay nada que impida suponer que dichas cosas existen fuera de la mente.

FILONÚS. O estás bromeando, amigo Hilas, o tienes muy mala memoria. Sin duda que hemos examinado todas las cualidades una por una sucesivamente, pero a pesar de ello, mis argumentos, o mejor dicho tus concesiones, no pretendían probar que las cualidades secundarias no existían cada una por separado sino que no existían *de ningún modo* fuera de la mente. Sin duda que al tratar de la forma y del movimiento llegamos a la conclusión de que no podían existir fuera de la mente, pues era imposible ni aun con el pensamiento, separarlos de todas las cualidades secundarias concibiéndolos como existentes por sí mismos. Pero no era ése el único argumento que utilizamos a la sazón, y, en fin (pasando por alto todo lo que se ha dicho hasta ahora y no teniéndolo en cuenta si así lo quieres), estoy dispuesto a jugarlo todo a una carta. Si tú puedes concebir que es posible que una mezcla o combinación de cualidades o un objeto sensible cualquiera existan fuera de la mente, admitiré que es así realmente.

HILAS. Si es así, pronto decidiremos la cuestión. No hay nada más fácil que concebir un árbol o una casa que existen por sí mismos, independientes de cualquier mente y sin que los perciba mente alguna. En este momento los concibo perfectamente como existentes en esta forma.

FILONÚS. ¿Cómo dices, Hilas? ¿Puedes ver una cosa que al mismo tiempo no es vista?

HILAS. No, sería una contradicción.

FILONÚS. ¿No es una gran contradicción hablar de *concebir* una cosa que es *inconcebible*?

HILAS. Sí.» (BERKELEY, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, primer diálogo.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'idea', 'ser que percibe', 'ser percibido', 'sustancia', 'cualidad sensible', 'sustancia no pensante', 'substratum', 'cualidades primarias', 'cualidades secundarias', 'materia', 'accidente', 'reflexión', 'idea propia y positiva', 'modo', 'mente'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. '(Además de las ideas) existe también algo que las conoce o percibe y ejerce diversas operaciones sobre ellas.'
3.2. 'Ese ser percipiente, activo, es lo que yo llamo mente, espíritu, alma o el yo.'
3.3. 'No es posible que (una idea) tenga existencia alguna fuera de la mente o seres pensantes que las perciban.'
3.4. 'Primero se pensaba que el color, la figura, el movimiento y las cualidades sensibles o accidentes existían realmente fuera de la mente.'
3.5. 'Con una observación imparcial de lo que pasa en mi mente no descubro más que el hecho de ser un ser pensante afectado con una variedad de sensaciones.'
3.6. 'No es posible concebir cómo una sensación puede existir en una sustancia no percipiente.'
3.7. 'La extensión es sólo un modo, y la materia algo que soporta los modos.'
3.8. 'Cuando concibes la existencia real de cualidades, concibes algo que no puedes concebir.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Por qué la mente o espíritu, en tanto que sustancia pensante, es el sustrato de las ideas?
4.2. Explica la diferencia entre idea y sujeto pensante
4.3. ¿Cuál es la condición esencial de la existencia en general? Especifica en el caso de las ideas y en el de las sustancias pensantes.
4.4. ¿Acaso es posible tener una idea de la sustancia pensante?
4.5. ¿Por qué no es posible que exista una sustancia material o corpórea?
4.6. ¿Es posible, según Berkeley, la existencia de una inteligencia o razón pura?
4.7. ¿Qué se precisa para que algo sea objetivo?
4.8. Explica el criterio de intelegibilidad según Berkeley.
4.9. ¿Por qué el sustrato de la extensión, en el supuesto que existiese, debería poseer una naturaleza distinta de la extensión?
4.10. ¿Qué tipo de existencia poseen las cualidades sensibles según la teoría de Berkeley?

HUME

TEXTO 1:

Las percepciones de la mente humana: impresiones e ideas

1. *Reducción de todas las percepciones a impresiones e ideas.*

«Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases, que yo llamaré *impresiones* o *ideas*. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y viveza con las que hieren a nuestra mente o se abren paso en nuestro pensamiento o conciencia. A aquellas percepciones que

entran con la máxima fuerza y violencia podemos llamarlas *impresiones*; bajo esta denominación comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal y como hacen su primera aparición en el alma. Con el nombre de *ideas* designo las imágenes de aquéllas en el pensamiento y en la razón; como, por ejemplo, son todas las percepciones suscitadas por la presente exposición exceptuadas tan sólo las que se originan de la vista y del tacto, y el placer o desplacer inmediato de que ellas pueden ser ocasión. Creo que no hay necesidad de emplear muchas palabras en explicar esta distinción. Cada uno percibirá por sí mismo la diferencia entre sensación y pensamiento. Los grados comunes de ambos son fácilmente discernibles, aunque no es imposible que en casos particulares se acerquen mucho uno al otro. Así, en el sueño, en la fiebre, en la locura, o en algunas emociones muy fuertes del alma, nuestras ideas presentan gran semejanza con nuestras impresiones; como también, por otra parte, sucede a veces que nuestras impresiones son tan débiles y tenues que no las podemos distinguir de nuestras ideas. Pero, no obstante esta estrecha semejanza en unos pocos casos, son en general tan diferentes, que sin ningún escrúpulo se las puede clasificar en distintos grupos y asignar a cada una su nombre peculiar para destacar su diferencia.

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a las impresiones como a las ideas. Es la división en *simples* y *complejas*. Son percepciones, o impresiones, e ideas *simples* las que no admiten distinción ni separación. *Complejas*, lo contrario de aquéllas, las que se pueden distinguir en partes. Aunque en una manzana este particular color, gusto y olor son cualidades que están todas reunidas, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que, al menos, se les puede distinguir a cada una de las otras.»

2. *Relación entre impresión e idea.*

«Hechos ya, con estas divisiones, el orden y clasificación de nuestros objetos, podemos ahora aplicar nuestra atención a considerar con más precisión sus cualidades y relaciones. La primera circunstancia que llama mi atención es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo lo que no sea su grado de fuerza o vivacidad. Las unas parecen ser, en alguna manera, el reflejo de las otras; de tal suerte, que todas las percepciones de la mente presentan un doble carácter y aparecen a la vez como impresiones e ideas. Cuando yo cierro los ojos y pienso en mi cuarto, las ideas que formo son exactas representaciones de las impresiones que siento, y no hay ninguna circunstancia de la una que no se pueda encontrar en la otra. Pasando revista a mis demás percepciones, encuentro también la misma semejanza y representación. Ideas e impresiones aparecen siempre en correspondencia unas con otras. Esta circunstancia me parece una cosa notable y llama mi atención en un primer momento.

Pero, considerándolo más atentamente, me percato de que me he dejado llevar demasiado lejos por las primeras apariencias y que debo hacer uso de la distinción de las percepciones en *simples* y *complejas* en orden a limitar esa proposición general *de que todas nuestras ideas e impresiones se asemejan*. Observo que muchas de nuestras ideas complejas no tienen nunca impresiones correspondientes, y que muchas de nuestras impresiones complejas no tienen copia exacta en alguna idea. Yo puedo imaginarme una ciudad tal como la *Nueva Jerusalén*, cuyo pavimiento es de oro y las paredes de rubíes, aunque jamás haya visto semejante cosa. Yo he visto París; pero ¿afirmaré yo que puedo formarme una idea de esa ciudad que represente perfectamente en sus reales y justas proporciones todas sus calles y casas?

Percibo, por lo tanto, que, si bien se da en general una semejanza entre nuestras impresiones *complejas* y nuestras ideas, sin embargo, no es regla universalmente verdadera el que las unas son copias exactas de las otras.

Podemos ahora considerar cuál es el caso de nuestras percepciones *simples*. Después de un examen lo más atento que puedo hacerlo, me aventuro a afirmar que aquí la regla vale sin excepción, y que cada idea simple tiene una simple impresión a que se asemeja; y cada impresión simple, una idea correspondiente. Esta idea de rojo que yo me formo en la oscuridad y la impresión que hiere mis ojos en el resplandor del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. No es posible descender a una enumeración en particular para probar que el caso es el mismo en todas nuestras ideas e impresiones simples.

Cualquiera puede llegar a plena satisfacción en este punto recorriendo cuantos casos le plazca. Pero si hay alguien que niegue esta semejanza universal, no encuentro otro modo de convencerle que desear que señale una impresión simple que no tenga su idea correspondiente, o una idea simple su correspondiente impresión. Si él no acepta esta demanda, como no podrá dejar de ser así, podemos de su silencio y nuestra propia observación establecer nuestra conclusión.

Descubrimos, pues, que todas las ideas e impresiones simples se asemejan unas a otras; y como las complejas se forman de ellas, podemos afirmar, en general, que estas dos especies de percepción se corresponden exactamente. Descubierta esta relación, que no requiere ulterior examen, siento curiosidad por conocer algunas de sus demás cualidades. Consideremos cómo se han respecto de su existencia y cuáles de las impresiones e ideas son causas y cuáles efectos.

El estudio completo de esta cuestión es el objeto del presente tratado y, por lo tanto, ahora debemos contentarnos con asentar una proposición general: *Todas nuestras ideas simples se derivan, en su primer aparecer, de impresiones simples, que les corresponden y a quienes aquéllas representan exactamente.*» (*Tratado de la naturaleza humana*, lib. I, primera parte, sección primera.)

3. *Clases de impresiones: sensaciones y reflexiones.*

«Ya que queda claro que nuestras impresiones simples son anteriores a sus correspondientes ideas, siendo las excepciones muy raras, parece que el buen método requiere examinemos primero las impresiones antes de considerar las ideas. A las impresiones se las puede dividir en dos clases: *sensación* y *reflexión*. Las primeras brotan en el alma originariamente, de causas desconocidas. Las segundas se derivan en una gran medida de las ideas y en el siguiente orden. Primero, una impresión afecta a nuestros sentidos y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de una u otra clase. De esta impresión se hace en la mente una copia, que queda después que cesa la impresión; a ésa llamamos idea. Esta idea de placer o dolor, cuando reaparece en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden ser llamadas con propiedad impresiones de reflexión, por ser derivadas de aquélla. Estas, a su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas, que tal vez también dan origen a otras impresiones e ideas. Así, las impresiones por reflexión son anteriores tan sólo a sus correspondientes ideas, pero posteriores a las de la sensación y de ellas derivadas. El examen de las sensaciones pertenece más al anatomista y al filósofo natural que al filósofo moral, y por eso no lo debo emprender al presente. Como las impresiones de reflexión, a saber, las pasiones, deseos y emociones, que principalmente merecen nuestra atención, brotan en su mayor parte de las ideas, será necesario invertir el método que a primera vista parece el más natural, y, con el fin de explicar la naturaleza y principios de la mente humana, hacer una exposición especial de las ideas antes de pasar a hablar de las impresiones. Por esa razón he determinado empezar con las ideas.» (*Ibidem*, sección segunda.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'percepción', 'idea', 'pensamiento o conciencia', 'sensación', 'pasión', 'emoción', 'imagen', 'razonamiento', 'idea simple', 'idea compleja', 'impresión simple', 'impresión compleja', 'representación', 'relación', 'proposición general', 'percepción', 'mente'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases, que yo llamaré impresiones e ideas.'
3.2. 'Aquellas percepciones que entran con la máxima fuerza y violencia podemos llamarlas impresiones.'
3.3. 'Con el nombre de ideas designo las imágenes de aquéllas en el pensamiento y en la razón.'
3.4. 'Son percepciones, o impresiones, e ideas simples las que no admiten distinción ni separación.'
3.5. 'Todas las ideas e impresiones simples se asemejan unas a otras; y como las complejas se forman de ellas, podemos afirmar, en general, que estas dos especies de percepción se corresponden exactamente.'
3.6. 'Todas nuestras ideas simples se derivan, en su primer aparecer, de impresio

nes simples, que les corresponden y a quienes aquéllas representan exactamente.'

3.7. 'Las sensaciones brotan en el alma originariamente, de causas desconocidas.'

3.8. 'De la impresión se hace en la mente una copia, que queda después que cesa la impresión; a ésa llamamos idea.'

3.9. 'Las impresiones por reflexión son anteriores tan sólo a sus correspondientes ideas, pero posteriores a las ideas de la sensación y de ellas derivadas.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Cuál es la diferencia entre el sentido de percepción en Berkeley y en Hume?

4.2. ¿Acaso es correcto afirmar que las impresiones son primeras intenciones y las ideas segundas intenciones, utilizando en tal caso la terminología de Ockham?

4.3. ¿La diferencia entre impresión e idea es cualitativa, o puramente cuantitativa?

4.4. Analiza el carácter representativo y mediato de la idea en Hume.

4.5. ¿Qué criterio nos permite distinguir entre percepciones simples y completas?

4.6. ¿Del presente texto podrías caracterizar el fenomenismo de Hume?

4.7. ¿Acaso se puede establecer un paralelismo entre la contraposición 'impresión-idea' según Hume, y la de 'verdades de hecho-verdades de razón', según Leibniz?

4.8. ¿Qué facultad retiene la idea simple una vez desaparecida su impresión correspondiente?

4.9. ¿Qué es necesario para poder tener ideas?

4.10. ¿Por qué las ideas simples producen las reflexiones?

4.11. ¿Cuáles son las facultades que intervienen en la formación de las ideas correlatoras de la reflexión?

4.12. Explica las distintas fases de la formación de las ideas.

4.13. ¿Es posible tener ideas simples sin estar afectado sensiblemente?

4.14. ¿Las ideas simples son categorías lógicas, o, por el contrario, meras imágenes de las sensaciones?

4.15. Explica el origen y la naturaleza de las ideas complejas.

4.16. ¿Acaso la mente capta de forma inmediata las ideas simples en su primera aparición?

TEXTO 2:

Las ideas generales

1. *Asociación de las ideas.*

«Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación, y pueden también ser unidas en la forma que le plazca, nada sería más inexplicable que las operaciones de esa facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales que la hagan, en alguna medida, uniforme consigo misma en todo tiempo y lugar. Si las ideas estuviesen completamente desconectadas, se unirían entonces únicamente al azar: y es imposible que las mismas ideas simples se agrupen regularmente en un mismo complejo (como comúnmente sucede), sin algún lazo de unión, alguna cualidad asociativa por la cual una idea traiga naturalmente a otra. A este principio unificador entre las ideas no hay que concebirlo como una inseparable conexión: eso queda ya excluido de la imaginación; ni, sin embargo, hemos de concluir que sin él no pueda la mente unir dos ideas, ya que nada hay más libre que esta facultad. Más bien hay que considerarlo como una suave fuerza que casi siempre prevalece, y es la causa de que, entre otras cosas, los idiomas se corresponden tan estechamente unos a otros: señalando la naturaleza, en cierta manera, a cada uno aquellas ideas simples que son más aptas para ser unidas en un complejo. Las cualidades de las cuales brota tal asociación y que lleva a la mente, de la manera dicha, de una idea a otra, son tres, a saber: *semejanza, contigüidad* en tiempo y lugar, y *causa y efecto.*

No creo que haya gran necesidad de probar que esas cualidades producen asociación entre las ideas y que, al aparecer una idea, introducen naturalmente otra. Es evidente que, en el curso de nuestro pensamiento y en el constante flujo de ideas, la imaginación pasa fácilmente de una idea a otra que se le asemeja, y que basta esta cualidad para formar un vínculo y asociación idóneos. Es igualmente evidente que, como los sentidos, al cambiar de objeto, están forzados a hacerlo de una manera regular, captando los que están *contiguos*, la imaginación ha debido adquirir por una larga costumbre el mismo método de pensar, y pasa a través de las diferentes partes del espacio y tiempo al concebir sus objetos. Por lo que hace a la conexión producida por la relación de *causa* y *efecto*, tendremos ocasión más adelante de examinarla de raíz, por lo que ahora no insistiremos en ella. Baste observar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la imaginación y haga a una idea evocar más fácilmente otra que la relación de causa y efecto entre sus objetos.» (*Tratado de la naturaleza humana*, lib. I, primera parte, sección cuarta.)

2. *Las ideas abstractas o generales.*

«Una cuestión muy importante se ha planteado sobre las ideas abstractas o generales: *si son generales o particulares en la concepción que de ellas hace la mente.* Un gran filósofo ha discutido la opinión corriente en este punto y ha afirmado que todas las ideas generales no son sino ideas particulares que van anejas a cierto término que les confiere una significación de más extensión y les hace evocar ocasionalmente otras ideas individuales semejantes a ellas. Como considero esto como uno de los mayores y preciados descubrimientos que se han hecho en los últimos años en la república de las letras, voy a esforzarme por confirmarlo con algunos argumentos que espero lo colocarán fuera de toda duda y controversia.

Es evidente que, al formar la mayor parte de nuestras ideas generales, si no todas, abstraemos de todo grado particular de cuantidad y cualidad, y que un objeto no deja de ser de una especie particular determinada por una cualquiera ligera alteración en su extensión, duración u otras propiedades. Se puede, pues, pensar que hay aquí un sencillo dilema que decide la naturaleza de esas ideas abstractas que han dado lugar a tanta especulación entre los filósofos. La idea abstracta de hombre representa a los hombres de cualquier estatura y cualidades: lo cual, se concluye, no puede realizarse sino, o representando a la vez todas las estaturas y cualidades posibles, o no representando ninguna en particular. Como se ha estimado absurdo el defender la primera proposición, por implicar una capacidad infinita en la mente, se ha concluido comúnmente en favor de la segunda, y se ha supuesto que nuestras ideas generales no representan ningún grado particular de cuantidad o de cualidad. Pero esta inferencia es errónea; y me esforzaré por hacerlo ver, probando, *primero*, que es completamente imposible concebir alguna cuantidad o cualidad sin formarse una noción precisa de sus grados; y, *en segundo lugar*, demostrando que, aunque la capacidad de la mente no sea infinita, podemos, sin embargo, formarnos de una vez una noción de todos los grados posibles de cuantidad y cualidad, de tal modo, por lo menos que, aunque imperfecta, pueda servir en orden a la reflexión y conversación.

Para empezar por la primera proposición, a saber, *que la mente no puede formar alguna noción de cuantidad o cualidad sin formar una noción precisa de los grados de cada una de ellas*, podemos probarla con los siguientes argumentos. *Primero:* Tenemos observado que cualesquiera objetos que son diferentes, son distinguibles, y que cuantos objetos son distinguibles, son separables por el pensamiento y la imaginación. Y podemos añadir que estas proposiciones son igualmente verdaderas a la inversa y que cualesquiera objetos que son separables, son también distinguibles, y que cuantos objetos son distinguibles, son también diferentes. Porque ¿cómo será posible que podamos separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente? En orden, pues, a conocer si la abstracción implica separación, no tenemos sino considerar esta cuestión a esta luz y examinar si todas las circunstancias de que hacemos abstracción en nuestras ideas generales son tales que sean distinguibles y diferentes de aquellas que retenemos como partes esenciales suyas. Nos es evidente a simple vista que la longitud exacta de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma; ni tampoco el grado preciso de una cualidad, de la cualidad misma. Por lo tanto, estas ideas no admiten más de separación que lo que admiten de distinción y diferencia. Están, por consiguiente, unidas una con otra en la mente, y la idea general de la línea, no obstante nuestras abstracciones y refinamientos, tiene, tal como se presenta a la mente, su grado determinado de cuantidad y cualidad, aunque se le pueda hacer que represente a otras que poseen diferentes grados en ambas.

En *segundo lugar*, es cosa reconocida que ningún objeto puede aparecer a los sentidos, o, en otras palabras, que ninguna impresión puede hacerse presente sin estar determinada en sus grados,

tanto de cuantidad como de cualidad. La confusión en la que van envueltas algunas veces las impresiones procede únicamente de su languidez e inestabilidad, y no de alguna capacidad de la mente de recibir alguna impresión que en su existencia real no tenga un grado ni proporción predeterminados. Eso sería una contradicción en los mismos términos y, por cierto, la más flagrante, a saber: que es posible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Ahora bien: puesto que todas las ideas se derivan de impresiones y no son más que sus copias y representaciones, cuanto sea verdad de la una debe ser reconocido también para la otra. Las impresiones e ideas difieren solamente en su fuerza y vivacidad. La conclusión que precede no se funda en un grado particular de vivacidad: no puede, por lo tanto, ser afectada por alguna variación en ese respecto. Una idea es una impresión más débil, y como una impresión fuerte debe tener necesariamente un grado determinado de cuantidad y cualidad, el mismo tiene que ser el caso tratándose de su copia o representación.

En *tercer lugar*, es un principio general en filosofía que toda cosa de la naturaleza es individual, y que es completamente absurdo suponer un triángulo realmente existente que no tenga una exacta proporción de lados y ángulos. Si, por lo tanto, eso es absurdo en la realidad, debe serlo también en el orden de las ideas, ya que nada de lo que podemos formar una idea clara y distinta es absurdo e imposible. Pero el formular la idea de un objeto y formar una idea simple es lo mismo, siendo como es la referencia de la idea a un objeto una determinación extrínseca, de la cual no lleva en sí misma ninguna señal o carácter. Ahora bien, como es imposible el formar una idea de un objeto que tenga cuantidad y cualidad y no tenga un grado determinado de ambas, se sigue que hay igual imposibilidad de formar una idea que no esté limitada y definida en esos dos aspectos. Por lo tanto, las ideas abstractas en sí mismas individuales, aunque pueden llegar a ser generales en su representación. La imagen que hay en la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento es lo mismo que si fuese universal.

(...)

Pues ésta es una de las más extraordinarias circunstancias en la presente cuestión, que, después que la mente ha producido una idea universal, sobre la cual razonamos, la costumbre concomitante, revivida por el término general o abstracto, en seguida sugiere otra idea individual si por casualidad hacemos algún razonamiento que no concuerda con ella.

Así, si mencionamos la palabra *triángulo* y formamos la idea de un determinado triángulo como correspondiente a tal término y afirmamos después que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí inmediatamente se agolpan sobre nosotros las ideas de los otros individuos que hemos pasado por alto, el escaleno, el isósceles, y nos hace ver la falsedad de tal proposición, aunque es verdadera respecto de la idea que habíamos formado. El que la mente no sugiera siempre esas ideas en cada ocasión, proviene de alguna imperfección en sus facultades y ésa es con frecuencia la fuente de los falsos razonamientos y sofismas. Pero eso sucede principalmente con las ideas que son abstractas y compuestas. En los demás casos, la costumbre es más fuerte, y rara vez incurrimos en tales errores...

Esta es, pues, la naturaleza de las ideas abstractas y términos generales, y de esta manera explicamos la paradoja de que algunas ideas son, en su modo de ser, particulares, pero generales en su representación. Una idea particular resulta universal por su anexión a un término general, es decir, a un término que, por fuerza de una unión contraída por la costumbre, tiene una relación a otras muchas ideas particulares y las evoca fácilmente en la imaginación.» (*Ibidem*, sección séptima.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema de la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'idea simple', 'imaginación', 'conexión', 'semejanza', 'contigüidad', 'causa y efecto', 'sentido', 'espacio y tiempo', 'relación', 'evocar', 'ideas abstractas y generales', 'ideas particulares', 'término', 'significación', 'recordar', 'cantidad', 'cualidad', 'alteración', 'dilema', 'naturaleza', 'noción', 'distinción', 'impresión', 'contradicción', 'representación'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación, y pueden también ser unidas en la forma que le plazca.'
3.2. 'Si las ideas estuvieran completamente desconectadas, se unirían entonces únicamente al azar.'
3.3. 'Es imposible que las mismas ideas simples se agrupen regularmente en un mismo complejo (como comúnmente sucede), sin algún lazo de unión, alguna cualidad asociativa por la cual una idea traiga naturalmente a otra.'
3.4. 'Las cualidades de las cuales brota tal asociación y que lleva a la mente, de la manera dicha, son tres, a saber: semejanza, contigüidad en tiempo y lugar, y causa y efecto.'
3.5. 'Es evidente que, en el curso de nuestro pensamiento y en el constante flujo de ideas, la imaginación pasa fácilmente de una idea a otra que se le asemeja, y que basta esta cualidad para formar un vínculo y asociación idóneos.'
3.6. 'Un gran filósofo ha afirmado que todas las ideas generales no son sino ideas particulares que van anejas a cierto término que les confiere una significación de más extensión.'
3.7. 'Al formar la mayor parte de nuestras ideas generales, si no todas, abstraemos de todo grado particular de cuantidad y cualidad.'
3.8. 'La idea abstracta de hombre representa a los hombres de cualquier estatura y cualidades: lo cual, se concluye, no puede realizarse sino, o representando a la vez todas las estaturas y cualidades posibles, o no representando ninguna en particular.'
3.9. 'Cuantos objetos son distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación.'
3.10. 'Nos es evidente a simple vista que la longitud exacta de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma; ni tampoco el grado preciso de una cualidad, de la cualidad misma.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Cita y explica las operaciones propias de la imaginación.
4.2. ¿En qué consiste la cualidad asociativa de las ideas? Explica los criterios propuestos por Hume en orden a la asociación de ideas simples.
4.3. ¿Por qué Hume describe la tendencia asociativa como una fuerza suave que casi siempre prevalece?
4.4. ¿Por qué es la imaginación la facultad de establecer la asociación entre ideas?
4.5. El mecanismo asociativo ¿es innato o adquirido? Justifica la respuesta.
4.6. ¿Qué filósofo utilizó anteriormente las leyes o principios de asociación?
4.7. ¿Qué tipo de relación psíquica se puede establecer entre evocación y asociación?
4.8. ¿Por qué razón no es posible que las ideas se agrupen al azar?
4.9. ¿Cómo interpreta Hume la abstracción?
4.10. Especifica los dos miembros del dilema que, según Hume, plantean las ideas generales.
4.11. ¿Cómo demuestra Hume la imposibilidad de obtener ideas de cantidad y cualidad prescindiendo de sus grados o determinaciones?
4.12. Si es cierto que una idea general es en sí misma particular, ¿cómo es posible que lo singular sea representativo de lo universal o plural?
4.13. ¿Cuál es la diferencia entre la abstracción aristotélico-tomista y la de Hume?
4.14. ¿Por qué la interpretación propuesta por Hume y Berkeley sobre la abstracción es aparentemente contradictoria?
4.15. La actitud de Hume ante el problema de los universales, ¿acaso es nominalista o, por el contrario, realista? Justifica la respuesta.

TEXTO 3:

Sobre la idea de sustancia

1. *La idea general de sustancia.*

«Tendría yo sumo placer en preguntar a esos filósofos que fundan tantos razonamientos suyos en la distinción de sustancia y accidente, e imaginan tener ideas claras de ellas, si la idea de sustancia se deriva de las impresiones de sensación o de reflexión. Si nos es aportada por los sentidos, pregunto: ¿por cuál?; ¿y de qué manera? Si es percibida por los ojos, tiene que ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor, y así de los demás sentidos. Pero nadie, creo, afirmará que la sustancia es o un color, o un sonido, o un sabor. Por consiguiente, la idea de sustancia tiene que derivarse de una impresión de reflexión, si es que existe realmente. Mas las impresiones de reflexión se resuelven en pasiones y emociones, ninguna de las cuales tiene posibilidad alguna de representar una sustancia. No tenemos, por lo tanto, ninguna idea de la sustancia, distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni tenemos otro contenido o significado cuando hablamos o razonamos acerca de ella.

La idea de una sustancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y que tienen asignado un nombre particular, por el cual podemos evocar esa colección a nosotros mismos o a los demás. Pero la diferencia entre estas ideas consiste en esto, en que las cualidades particulares que forman una sustancia, son referidas comúnmente a un *algo* desconocido, en el cual se suponen inherir; o, si se conviene en que tal ficción no debe hacerse, se suponen al menos estar unidas estrecha e inseparablemente por las relaciones de contigüidad y causación. El efecto de esto es que a cualquier cualidad simple nueva que vemos tiene la misma conexión con las demás, inmediatamente la agrupamos con ellas, aun cuando no entre en la primera concepción de la sustancia. Así, nuestra idea de oro puede ser en un principio un color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad; pero después de descubrir su disolubilidad en el *agua regia*, unimos ésta a las demás cualidades y suponemos que pertenece a la sustancia lo mismo que si su idea hubiese formado parte del compuesto desde el principio. Formando el principio de unión la principal parte de la idea compleja, da acceso a cualquier cualidad que después se presentó, comprendiéndola al igual que a las demás que se presenten al principio.» (*Tratado de la naturaleza humana*, lib. I, primera parte, sec. 6.)

2. *La idea de sustancia material.*

«...Los más juiciosos filósofos confiesan que nuestras ideas de los cuerpos no son más que colecciones formadas por la mente de las ideas de diversas cualidades sensibles, de las cuales están compuestas los objetos, y que encontramos que tienen una unión constante entre sí. Pero, aunque esas cualidades puedan ser completamente distintas, es cierto que nosotros comúnmente consideramos el compuesto que ellas forman como *una* cosa y como algo que continúa lo mismo bajo las más notables variaciones. La composición que se reconoce es evidentemente contraria a esa supuesta simplicidad, y la variación, a la *identidad*. Vale la pena, pues, el considerar las *causas* que nos hacen caer casi universalmente en tan evidentes contradicciones, así como los medios con los que nos esforzamos por disimularlos.

Es evidente que, como las ideas de las diversas cualidades *sucesivas* de los objetos están unidas entre sí por una relación muy estrecha, la mente, al mirar la sucesión a lo largo del tiempo, ha de ser llevada de una parte a otra por una fácil transición, y que no percibirá el cambio más que si contemplase el mismo invariable objetivo. Esta transición es el efecto, o mejor, esencia de la relación; y como la imaginación toma fácilmente una idea por otra donde la influencia de la mente es semejante, de ahí proviene que una tal sucesión de cualidades unidas por la relación es fácilmente considerada como un objeto continuo, que existe sin ninguna variación. El lento e ininterrumpido progreso del pensamiento, como es semejante en ambos casos, engaña fácilmente a la mente y nos hace asentir o atribuir una identidad a la sucesión cambiable de las cualidades unidas entre sí.

Pero si cambiamos de método al considerar la sucesión y, en vez de seguirla a través de los sucesivos puntos del tiempo, consideramos de un solo golpe de vista dos períodos cualesquiera de esa duración, y comparamos las diferentes condiciones de las cualidades sucesivas, en ese caso las variaciones, que eran insensibles si van produciéndose gradualmente, aparecen ahora de importancia y parecen destruir completamente la identidad. De ese modo se origina una suerte de contrariedad en nuestro método de pensar, de los diferentes puntos de vista desde los cuales consideramos

el objeto, y de la cercanía o lejanía de los instantes o puntos de tiempo que comparamos entre sí. Cuando seguimos gradualmente a un objeto en sus cambios sucesivos, el progreso lento del pensamiento nos hace adscribir una identidad a la sucesión, porque, con un acto similar de la mente, consideramos un objeto que no cambia. Cuando comparamos esa situación después de un cambio considerable, el progreso del pensamiento se interrumpe y, consiguientemente, nos encontramos con la idea de la diversidad. Para conciliar esas contradicciones, la imaginación tiene la facultad de fingir o imaginar algo desconocido e invisible, del que supone continúa el mismo bajo todas esas variaciones, y ese algo ininteligible lo llama *sustancia* o *materia original y primera.*» (*Ibidem*, lib. I, parte cuarta, sec. tercera.)

(...)

«En general, parece satisfactorio el raciocinio siguiente: Todas las ideas son copias de las percepciones precedentes. Nuestras ideas, por lo tanto, de los objetos se derivan de esa fuente. Consiguientemente, ninguna proposición puede ser inteligible o tener consistencia con respecto a los objetos, que no lo sea en relación a las percepciones. Pero es inteligible y tiene sentido el decir que existen objetos distintos e independientes sin una sustancia común *simple* o sujeto de inhesión; por lo tanto, esa proposición no puede ser absurda con relación a las percepciones.» (*Ibidem*, apéndice.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'razonamiento', 'distinción', 'sustancia', 'accidente', 'idea clara', 'impresión', 'impresión de sensación', 'impresión de reflexión', 'significado', 'idea simple', 'idea compleja', 'evocar', 'relación de contigüidad', 'cualidad simple', 'sucesión'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La idea de sustancia tiene que derivarse de una impresión de reflexión, si es que existe realmente.'

3.2. 'La idea de sustancia, lo mismo que la de modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y que tienen asignado un nonbre particular, por el cual podemos evocar esa colección a nosotros mismos o a los demás.'

3.3. 'Las cualidades particulares que forman una sustancia, son referidas comúnmente a un algo desconocido, en el cual se suponen inherir.'

3.4. 'Nuestras ideas de los cuerpos no son más que colecciones formadas por la mente de las ideas de diversas cualidades sensibles, de las cuales están compuestas los objetos.'

3.5. 'Aunque esas cualidades puedan ser completamente distintas, es cierto que nosotros comúnmente consideramos el compuesto que ellas forman como una cosa y como algo que continúa lo mismo bajo las más notables variaciones.'

3.6. 'Como la imaginación toma fácilmente una idea por otra donde la influencia de la mente es semejante, de ahí proviene que una tal sucesión de cualidades unidas por la relación es fácilmente considerada como un objeto continuo, que existe sin ninguna variación.'

3.7. 'Cuando seguimos gradualmente a un objeto en sus cambios sucesivos, el progreso lento del pensamiento nos hace adscribir una identidad a la sucesión, porque, con un acto similar de la mente, consideramos un objeto que no cambia.'

3.8. 'La imaginación tiene la facultad de fingir o imaginar algo desconocido e invisible, del que supone continúa el mismo bajo todas esas variaciones, y ese algo ininteligible lo llama sustancia o materia original y primera.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Qué condición sería necesaria para que la idea de sustancia fuese real y objetiva?
4.2. ¿Por qué la idea de sustancia sólo puede ser representada por medio de una idea compleja?
4.3. Explica el contenido de la idea general de sustancia.
4.4. ¿Qué ley asociativa es el fundamento de la formación de la idea de sustancia?
4.5. ¿Cuáles son los argumentos propuestos por Hume para negar que la sustancia sea una idea simple?
4.6. ¿Por qué Hume interpreta la idea de sustancia en términos extensivos?
4.7. ¿Qué significa que la idea de sustancia se refiere a la unión constante de cualidades sensibles?
4.8. ¿Acaso la idea de variación y la de sustancia se excluyen recíprocamente?
4.9. ¿Por qué tendemos a buscar un sujeto permanente en toda variación?
4.10. Explica la diferencia entre la idea de sustancia en Locke y en Hume.

FILOSOFIA POLITICA: THOMAS HOBBES

I *Biografía:*

1588: Nace en Malmesbury, Inglaterra.
Hijo de un vicario isabelino, según dicen de poca categoría y que tiene que huir por agresión física a un vicario vecino. Abandonada la familia, Tomás queda bajo la tutela de un tío suyo que le da excelente formación.

1603: Ingresa en la Universidad de Oxford. Estudios brillantes.
Acabados los estudios, entra como tutor de Guillermo Cavendish, relacionándose con la alta nobleza inglesa. Años de éxito, de ocio, viajes. Toca la viola y practica la cetrería.
Es nombrado secretario de F. Bacon, que le influenciará. Bacon, agradecido, testimoniará que es uno de los que mejor le han comprendido.

1636: Conoce a Galileo. Hobbes toma buena nota de su física mecánica.
Partidario del partido realista —el absolutismo inglés— y derrotados por los puritanos de Cromwell, huye a París, donde vive 11 años como exiliado político.
Conoce y discute con Descartes, pero abandona la metafísica y ciencia y decide dedicarse a la política. Descartes le enseña sus «Meditaciones». Las objeciones de Hobbes merecen ser publicadas en su 1.ª edición.

1642: Publica «Elementorum philosophiae» «*De Homine*» (o de los cuerpos naturales) y el «*De Cive*» (o de los cuerpos sociales).

1651: Se edita en Londres «*El Leviatan*, materia y forma y poder de una república eclesiástica y civil».
Es una defensa del absolutismo. La obra no gusta por su heterodoxia religiosa y por sus extremismos políticos.
Paradójicamente, huye de Francia, restaurada la monarquía inglesa, y vive retirado en Londres. Recupera temporalmente la confianza del rey, que le motejará con el nombre de «*El oso*» por su mordacidad y humor.

1655: Publica su «*De corpore*» (o de los cuerpos naturales), con cuestiones científicas, algunas tan curiosas como «la cuadratura del círculo» que él cree puede solucionarse.

1655: Cae de nuevo en desgracia por su supuesto ateísmo. Algunos obispos piden al Parlamento que sea quemado por hereje.
Muere, retirado en el campo, a sus 91 años.
El 21-VII-83 (4 años post mortem) la Universidad de Oxford, condena y quema sus obras.
—La filosofía de Hobbes ha sido calificada de «empirista, corporalista, determinista, materialista, racionalista y nominalista» (FERRATER MORA).
Los dos ejes de su pensamiento son el científico y el político, que es el único que tratamos aquí.

Pensamiento político

1. Interesado al principio por la ciencia y por la matemática euclidiana, se decide por la política teórica que

«la tratará como una ciencia fundada en justas y rigurosas definiciones... analizando los mecanismos del poder como movimientos mecánicos de atracción y repulsión... contra los fantamas y las potencias invisibles» Sus definiciones son perfectas como una figura geométrica. «Ciencia, es decir, conocimiento de las consecuencias; llámase también Filosofía. El conocimiento de las consecuencias de los accidentes de los cuerpos 'políticos', es lo que se llama Política y Filosofía civil». «La ciencia política que así nace es una dinámica del gran poder político: No tiene ningún valor que no sea el que surge del ideal de un sistema mecánico que funciona con seguridad.»

2. *Estado natural*

2.1. *La naturaleza humana:* Hobbes parte de la hipótesis —muy fecunda, en política —del inicio de la humanidad en un estado natural —no paradisíaco— donde se vivía primariamente, inclinados a satisfacer las necesidades, ávidos de poder, rabiosamente independientes e individualistas.
Por ello, insiste mucho más en los elementos comunes entre hombre y el animal que en sus diferencias, rompiendo el esquema tradicional de «las diferencias racionales», aunque tampoco llega nunca a identificar «hombre-animal».

2.2. *Igualdad y guerra* (competición): En este estado inicial, todos son iguales por naturaleza, naciendo de esta igualdad una desconfianza mutua tal, que hace imposible la convivencia:

«Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en condición o estado que se denomina guerra: una guerra tal que es la de todos contra todos». O más escuetamente, con su frase antológica «Homo homini, lupus» (Prólogo «De cive»).

«En la naturaleza humana encontramos 3 causas de discordia: la disputa, la competición y la desconfianza»... «Así todos viajan y viven armados... y no hay condiciones para la industria, ni el comercio, ni la convivencia»... «Por lo que la vida del hombre es solitaria, pobre, embrutecedora, sucia y corta».

3. *Derecho natural*

Es imposible vivir en estas condiciones, por ello, la misma naturaleza «autora de *las pasiones humanas* causantes de la guerra, nos da la *razón*, causante de la paz».

«Estos artículos son las llamadas leyes naturales», definidas «Como dictados de la recta razón sobre cosas que tienen que ser hechas o evitadas para preservar nuestra vida y miembros en el mismo estado que gozamos». Es una norma «que excluye la metafísica y teología... fruto de la egoista prudencia».

Es clarificador el último capítulo del *Leviatán*, titulado «Del reino de las tinieblas», en que denuncia «la demonología, temor al diablo, exorcismos y beneficios que de ello saca el clero».

4. *El pacto Social:*

4.1. No todo es ciego instinto: la razón convence al hombre de la necesidad de aceptar las leyes que le dejarán vivir tranquilo. El enumera nada menos que unas 20 y que pasan por un rito: El pacto.

4.2. *El pacto:* Se realiza la transferencia de poderes individuales:

«La multitud unidos en una persona» «la pluralidad de los hombres deberán transferir todos sus poderes y fuerzas a *un solo hombre o a una asamblea* de hombres que pueda reducir todas sus facultades a una sola voluntad», realizándose este acuerdo «por acuerdo de cada hombre con cada hombre»

bajo la fórmula ya clásica:

«Autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante».

5. *El Soberano*

5.1. Así nace el Leviatán, «Dios mortal» o

«el monstruo bíblico cuyo supremo poder no admite par en la tierra» (*Job.* 41.25).

Ha nacido un soberano absoluto, inalienable e irrevocable. Su poder es la suma absoluta de todos los poderes individuales.

5.2. Las prerrogativas del soberano son todas las que precise para cumplir la misión por la que ha nacido. O sea: todas

«Los convenios sin la espada no son más que palabras y no tienen ninguna capacidad para proteger al hombre»

Lógicamente cada súbdito, una vez votado y entregada su voluntad al soberano, pierde todos sus derechos y se convierte en coautor de los actos del soberano:

«Cualquier cosa que haga el soberano no puede ir en detrimento de ninguno de sus súbditos ni podrá ser acusado por ellos de injusticia».

Ha nacido el Estado autófago: El monstruo devorador y alimentado con los miembros que él debe proteger:

«Aquí no hay espacio para las nociones del bien y del mal. La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales en la guerra»

6. *La libertad*

6.1. «*Libertas naturalis*» o ausencia de estorbos exteriores para el movimiento.

«Un hombre libre es el que en las cosas que puede ir utilizando su fuerza e ingenio no es estorbado de hacerlo»... «Como el agua que desciende libremente... el hombre es libre de hacer lo que quiera pero que necesita hacer lo que la naturaleza ordena».

6.2. *Libertad social:*

«La ley nos salvaguarda del capricho y de la violencia de los otros y por ende a volver al estado natural de guerra».

6.3. *Libertad religiosa:*

«Nadie puede servir a dos señores: Papado y Soberano». «El Papado es el fantasma del Imperio Romano. El Soberano no es sólo el órgano del Estado sino también de la Iglesia: Ostenta en su mano derecha la espada y en la izquierda una cruz episcopal».

Hobbes contribuye grandemente al proceso de secularización.

6.4. *Libertad ideológica:*

«Corresponde a aquel que detente el poder soberano juzgar y establecer todas las opiniones y doctrinas, como algo necesario al mantenimiento de la paz para evitar la discordia y la guerra civil... porque es un mal que afecta al cuerpo social afirmar que todo hombre privado es juez para determinar cuáles son las acciones buenas o malas». «Por ello otorgo aquí, al poder supremo del estado, el derecho a decidir si determinadas doctrinas son incompatibles con la obediencia de los ciudadanos o no, y en caso afirmativo prohibir su difusión» (*De Cive*, II cap. 6).

A nivel práctico llega a tal extremo que cree debería fijarse unos días especiales para enseñar el oficio de súbdito. Y no es menos sorprendente su afirmación de que

«los profesores son funcionarios del Soberano que deben enseñar lo que éste considere útil».

7. No es de extrañar que el *Leviatán* haya recibido duras críticas: Mientras los puritanos temían el despotismo monárquico, Hobbes teme la anarquía que podía provenir tras los fanatismos. El propone el Estado como alternativa de seguridad.

Por otra parte, en toda su obra, no cabe el choque de clases: La cualidad característica de todo súbdito es la sumisión.

Las relaciones internacionales —estado a estado— son sólo las que emanan de la guerra y conquista, porque dichas relaciones están aún en el estado de naturaleza.

Y una última observación —quedan muchas más—: No siempre los intereses nacionales coinciden con los intereses de todos los súbditos: Para Hobbes no hay lugar al llamado «derecho de las minorías».

HOBBES

TEXTO 1:

Leviatán

Cap. XIII: De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aún así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aún el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él.

Y en lo que toca a las facultades mentales, (dejando aparte las artes fundadas sobre palabras, y especialmente aquella capacidad de procedimiento por normas generales e infalibles llamado ciencia, que muy pocos tienen, y para muy pocas cosas, no siendo una facultad natural, nacida con nosotros, ni adquirida (como la prudencia) cuando buscamos alguna otra cosa) encuentro mayor igualdad aún entre los hombres, que en el caso de la fuerza. Pues la prudencia no es sino

experiencia, que a igual tiempo se acuerda igualmente a todos los hombres en aquellas cosas a que se aplican igualmente. Lo que quizá haga de una tal igualdad algo increíble no es más que una vanidosa fe en la propia sabiduría, que casi todo hombre cree poseer en mayor grado que el vulgo; esto es, que todo otro hombre salvo él mismo, y unos pocos otros, a quienes, por causa de la fama, o por estar de acuerdo con ellos, aprueba.

...De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera, desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero.

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido.

...Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura que se coloca él mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración; y de los otros, por el ejemplo.

Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria.

El primero hace que los hombres invadan por ganancia; el segundo, por seguridad; y el tercero, por reputación. Los primeros usan de la violencia para hacerse dueños de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos para defenderlos; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona, o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre.

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la Guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la guerra como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es PAZ.

Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en el que los hombres también viven sin otra seguridad de la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.

Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera a los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. Y es posible que, en consecuencia, desee, no confiando en esta inducción derivada de las pasiones, confirmar la misma por experiencia. Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus

conciudadanos cuando atranca sus puertas, y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones. ¿No acusa así a la humanidad con sus acciones como lo hago yo con mis palabras?

...Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de *América*, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho.

...Pero aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo, en todo tiempo, los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y postura de gladiadores; con las armas apuntando, y los ojos fijos en los demás; esto es, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos e ininterrumpidos espías sobre sus vecinos; lo que es una postura de guerra.

...De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay justicia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían estar en un hombre que estuviera solo en el mundo, como sus sentidos y pasiones. Son cualidades relativas a hombres en sociedad, no en soledad. Es consecuente también con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre *mío* y *tuyo;* sino sólo aquello que todo hombre pueda tomar; y por tanto tiempo como pueda conservarlo.

...Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza». (*Leviatán*. Editora Nacional, 1979. Traducción, C. MOYA, y A. ESCOHOTADO.)

COMENTARIO:

1. *Esquematizar la estructura básica del texto*

2. *Análisis semántico de términos:* 'Naturaleza', 'ciencia', 'sabiduría', 'esperanza común', 'causa', 'poder común', 'derecho', 'ley', 'razón', 'pasión'.

3. *Análisis semántico de los enunciados:*

3.1. 'Facultades del cuerpo y del espíritu'.
3.2. 'Croquis de las facultades del espíritu'.
3.3. 'Igualdad de esperanza de conseguir los propios fines'.
3.4. 'En el tiempo en que los hombres viven sin un poder común'.
3.5. 'La guerra de todos contra todos'.
3.6. '¿En qué consiste la naturaleza de la guerra?'
3.7. 'Definición de la vida del hombre'.

4. *Análisis de la estructura formal del texto.*

Primera tesis: La igualdad humana engendra inseguridad y competencia:

A. *Igualdad con respecto a las cualidades corporales:*

4.1. ¿A qué tipo de igualdad se refiere?
4.2. ¿Cómo se compensa en la práctica la aparente desigualdad? Enumera las tácticas empleadas.
4.3. Esquematizar el argumento: Premisas y conclusión.

B. *Igualdad respecto las cualidades del espíritu:*

1. Hacer un cuadro sinóptico de las cualidades del espíritu.
2. Aplicar el principio de transitividad, siguiendo el texto:
   —ciencia es igual a...
   —prudencia igual a...
3. ¿Qué relación existe entre «cualidades innatas, cualidades adquiridas y la igualdad»?

Segunda tesis: El estado natural del hombre es «de guerra de todos contra todos»

Primera demostración: *Por la insociabilidad humana:*

1. ¿El hombre es un ser social o antisocial? /individualista/
2. ¿Por qué motivos el hombre se agrupa?
3. ¿Cómo demuestra que la propia estimación es causa de conflictos?
4. En una sociedad que funcionara así ¿podrían encontrarse comportamientos sádico-masoquistas?

Segunda demostración: *Por la índole competitiva de la especie humana:*

1. ¿Cuáles son las causas de la discordia?
2. ¿Cómo actúan cada una de ellas?

Tercera demostración: *Por la praxis humana:*

1. ¿Crees que el texto es un anticipo de «la guerra fría y la guerra declarada»? ¿Cómo son definidas ambas?
2. ¿Cómo se infiere que la tregua sea parte de la guerra?
3. Hacer la «tabla de incompatibilidades» de las ocupaciones incompatibles con la guerra.

Cuarta demostración: *La vida ordinaria comporta situación de guerra:*

1. ¿Por qué el hombre vive armado?
2. De la praxis de los gobernantes: el porqué de la carrera de armamentos.
3. Del comportamiento de ciertos pueblos primitivos, ¿qué se deduce?

Conclusión: ¿Por qué el poder común es la única garantía de seguridad?

Tercera tesis: *En un estado de guerra común, los valores éticos son relativos.*

1. Aplica el principio de transitividad: «Donde no hay poder común no hay ley; donde no hay ley»... Continúa la aplicación del principio.
2. ¿Cuáles son las virtudes cardinales en estado de guerra?
3. ¿Por qué el derecho, la justicia son incompatibles con la guerra?
4. ¿Cómo se infiere la dependencia del derecho, justicia, propiedad con la guerra?
5. Paz y guerra: Tabla comparativa.
6. ¿Cuál es la única solución para restablecer el orden?
   Esquematizar el argumento de la tesis.

Corolario: Intento de ensayo filosófico:
Propuesta de temática:

1. Hobbes, a partir de la igualdad de los hombres, infiere la guerra de todos contra todos, pero ¿sería más lógica otra conclusión?
2. La relatividad de los valores éticos, ¿queda justificada por unas condiciones externas, como pueden ser una simple guerra?

TEXTO 2:

Cap. XVII: De las causas, generación y definición de una república (Estado).

«La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa; esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente (como se ha mostrado) a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor, o por miedo al castigo atarlos a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de la naturaleza.

Porque las leyes de la naturaleza (como *justicia, equidad, modestia, misericordia y* (en suma) *hacer a otros lo que quisiéramos ver hecho con nosotros)* son por sí mismas contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el temor hacia algún poder. Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre. En consecuencia, a pesar de las leyes de la naturaleza (que cada uno observa cuando quiere y cuando puede hacerlo sin riesgo), si no hubiese un poder constituido o no fuese lo bastante grande para nuestra seguridad, todo hombre podría legítimamente apoyarse sobre su propia fuerza y aptitud para protegerse frente a todos los demás hombres. Y en todos los lugares donde los hombres han vivido en pequeñas familias, robar y despojar a los otros era un comercio; y, lejos de considerarse contrario a la ley de naturaleza, cuanto mayores botines se obtenían mayor era su honor; y los hombres no observaban allí otras leyes sino las del honor, esto es, abstenerse de la crueldad dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labranza.

...Tampoco les proporciona esta seguridad agruparse en un pequeño número, porque en números reducidos, adiciones pequeñas a una parte u otra hacen tan grande la ventaja de fuerza que es suficiente para acarrear la victoria; y, por lo mismo, estimula una invasión. La multitud suficiente para confiar a ella nuestra seguridad no está determinada por ningún número específico, sino por una comparación con el enemigo a quien tememos; por eso, es suficiente cuando la desigualdad con el enemigo no es tan visible y conspicua como para determinar el acontecimiento de la guerra, ni como para mover a intentarla.

Y nunca habrá una multitud tan grande. Con todo, si sus acciones se rigen por sus juicios y apetitos particulares no pueden esperar de ella defensa ni protección contra un enemigo común, ni contra las injurias de unos a otros. Pues estando distraídos en opiniones sobre el mejor uso y aplicación de su fuerza, no se ayudan unos a otros, sino que se obstaculizan; y reducen a nada su fuerza mediante la oposición mutua. De lo cual se sigue no sólo que resultan sometidos fácilmente por unos pocos puestos de acuerdo, sino que cuando no existe un enemigo común se hacen también la guerra unos a otros por sus intereses particulares. Pues pudiésemos suponer que una gran multitud de hombres se plegaría a la observancia de la justicia y otras leyes de la naturaleza sin un poder común capaz de mantener a todos sus miembros en el temor, podríamos del mismo modo suponer que toda la humanidad hiciera lo mismo, y entonces ni habría gobierno civil ni necesidad de él, ni de república en absoluto, porque habría paz sin sometimiento.

...Es cierto que algunas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven sociablemente entre sí (por lo cual *Aristóteles* las enumera entre las criaturas políticas) aunque no tengan dirección alguna fuera de sus juicios y apetitos particulares, ni palabra mediante la cual pudiera una significar a otra lo que considera oportuno para el beneficio común. Y, en consecuencia, algún hombre puede quizá desear conocer por qué la humanidad no puede hacerlo. A lo cual contesto:

Primero, que los hombres están continuamente en competencia de honor y dignidad, lo cual no sucede entre esas criaturas; y, en consecuencia, entre los hombres surgen sobre ese fondo la envidia y el odio, y finalmente la guerra, pero entre esas criaturas no sucede así.

En segundo lugar, que entre esas criaturas el bien común no difiere del privado, y estando por naturaleza inclinadas a lo privado, se procuran con esto el beneficio común. Pero el hombre, cuyo goce consiste en compararse con otros hombres, nada puede gustar salvo lo eminente.

En tercer lugar, que esas criaturas, careciendo del uso de la razón (como el hombre) no ven ni piensan ver ningún defecto en la administración de su negocio común. En cambio, entre los hombres hay muchos que se piensan más sabios y más capaces de gobernar lo público, y éstos se esfuerzan por reformar e innovar, uno de este modo y otro del otro, y con ello lo llevan a la distracción y a la guerra civil.

En cuarto lugar, que tales criaturas, aunque tienen algún uso de la voz para darse a conocer sus deseos y otras afecciones, carecen de ese arte de las palabras mediante el cual pueden unos hombres

representar a otros lo bueno con el viso de la maldad, y la maldad con el viso de lo bueno, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de la bondad y la maldad, creando el descontento y turbando la paz de los hombres caprichosamente.

Por último, el acuerdo de esas criaturas es natural, y el de los hombres proviene sólo de pacto, lo cual implica artificio. En consecuencia, no debe asombrar que (además del pacto) deba existir algo capaz de hacer constante y duradero su acuerdo, y esto es un poder común que los mantenga en el temor y dirija sus naciones al beneficio común.

El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que, por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a sí mismos y vivir en el contento), es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad común, y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio. Esto es más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos ellos en una e idéntica persona hecha por pacto de cada hombre con cada hombre, como si todo hombre debiera decir a todo hombre: *autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama REPÚBLICA, en latín CIVITAS. Esta es la generación de ese gran LEVIATAN o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese *Dios Mortal* a quien debemos, bajo el *Dios Inmortal*, nuestra paz y defensa. Pues mediante esta autoridad, concedida por cada individuo particular en la república, administra tanto poder y fuerza que por terror a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y mutua ayuda contra los enemigos del exterior. Y en él consiste la esencia de la república que (por definirla) *es una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común.*

Y el que carga con esta persona se denomina SOBERANO y se dice que posee *poder soberano;* cualquier otro es su SUBDITO.

Este poder soberano se alcanza por dos caminos. Uno es la fuerza natural. Así sucede cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de éstos se sometan a su gobierno como siendo capaz de destruirlos si rehúsan. O cuando mediante guerra somete a sus enemigos a su voluntad, dándoles la vida con esa condición. La otra es cuando los hombres acuerdan voluntariamente entre ellos mismos someterse a un hombre, o asamblea de hombres, confiando en ser protegidos por él o ella frente a todos los demás. Esta última puede llamarse una república política o república por *institución;* y la primera una república por *adquisición.* Hablaré primero de una república por institución.» (*Leviatán.* Edit. Nacional 1979. Traducción, C. MOYA y A. ESCOHOTADO.)

COMENTARIO:

1. *Resumir esquemáticamente el texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'causa final', 'Estado' o 'Cívitas', 'Leviatán', 'leyes de la Naturaleza', 'poder común', 'asamblea', 'Dios mortal', 'soberano', 'pasiones', razón', 'animales políticos', 'República', 'súbdito', 'pluralidad de voces'.
3. *Análisis semántico de los enunciados:*

3.1. 'Los convenios no garantizados con la espada, son simples palabras'.
3.2. 'Expropiarse unos a otros ha sido un comercio'.
3.3. 'Observan las leyes del honor'.
3.4. 'Sus particulares juicios y apetencias'.
3.5. 'Reducir sus voluntades a una sola voluntad'.
3.6. 'Ha sido instituido por cada uno como autor'.

3.7. Transcribir la fórmula del pacto, según la fórmula Hobbes.
3.8. 'Ese Dios mortal, a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa'.

4. *Análisis formal del texto.*

4.1. Cuestión introductoria: «La máxima preocupación humana y la miserable condición humana».
4.1.1. ¿Cuál es la «máxima preocupación, causa final, fin y designio de los hombres?
4.1.2. ¿Por qué motivos el hombre merma su propia libertad?
4.1.3. ¿Cuál es el estado en la «miserable condición de guerra»?
4.1.4. ¿Cuál es la tarea común del poder?
4.1.5. Esquematizar esta primera parte.

4.2. *Vías insuficientes para garantizar la paz.*

4.2.1. ¿Por qué las leyes naturales son contrarias a las pasiones? Hacer el cuadro comparativo de su antagonismo.
4.2.2. ¿Cuándo los pactos son ineficaces?
4.2.3. ¿Por qué las leyes naturales por sí solas no garantizan la paz?
4.2.4. Si se pierde la confianza en las leyes naturales, ¿a qué estrategia deberá recurrir el hombre?
4.2.5. Si cada uno recurre a «su propia maña y fuerza» ¿qué tipo de reacciones despertaría en el resto del grupo?
— ¿Por qué la autodefensa engendra siempre ataque? (competición).
4.2.6. ¿Cómo se clarifica esta tesis con el ejemplo de las pequeñas o grandes comunidades?
a) ¿Por qué la convivencia, en grupos grandes o pequeños, no garantiza seguridad?
b) ¿Es válida la universalización de esta afirmación a partir de las tácticas individuales?
c) Ejemplo de las «criaturas políticas» y su comparación con el hombre. Resumir cada comparación.
Esquematizar las razones del texto y sacar la inferencia.

5. *Unica vía válida para garantizar la convivencia.*

5.1. ¿Cuál es la única fuerza capaz de garantizar la paz?
5.2. ¿Qué beneficios reportará?
5.3. Derechos y deberes del soberano y de los súbditos pactantes.
5.4. Fórmula del pacto: ¿A qué se comprometen ambas partes?
5.5. ¿Qué consecuencias inciden en la libertad individual a partir de esta fórmula?
5.6. Esencia y clases de repúblicas.

6. *Comentario abierto:*

6.1. La necesidad del Estado, ¿es real o aparente?
6.2. A partir de este texto, ¿se puede justificar la dictadura?
6.3. La libertad humana, ¿es un valor renunciable?

10

LA ILUSTRACION

TEMA 10

La Ilustración

INTRODUCCION GENERAL

1. *Movimiento internacional:* que comprende todo el siglo XVIII, el llamado «Siglo de las luces».

Alemania: llamada *Aufklärung.* Sus representantes más destacados son: Wolff, para quien la Filosofía debe iluminar el espíritu de tal manera que le haga posible y libre su actividad intelectual, esencia de la felicidad.

«Lessing: La humanidad ha sido educada en las verdades de la revelación, en las verdades que no podía conocer, en espera de la Razón, que le haga comprender por sí misma esas verdades».

Inglaterra: Los *savants* franceses se convierten en anglófilos admiradores de Locke, Hume, Newton que aunque sean empiristas los consideran sus maestros indiscutibles. Netamente ilustrados, *Enligthtenment,* están: Shaftesbury, para quien:

«la razón es la fuerza infinita que da orden al mundo. La fuente de la moral, está en la naturaleza. El Universo, es un sistema general, lleno de orden y armonía, con una causa creadora y ordenadora».

Importante, también, Smith.

En Italia, pertecen al «Illuminismo» Beccaria y Vico, entre otros.

España recibe un fuerte impacto, naciendo con fuerza los «afrancesados». Destacan: Feijoo, Jovellanos, Capmany, Finestres, creándose incluso revistas *La Ilustración española* y prolongando su acción hasta Sudamérica.

Sin embargo, es en *Francia,* donde la Ilustración produce mayor impacto, asumiendo la primacia indiscutible.

2. *Contenidos ideológicos*

2.1. Kant, preocupado por la Ilustración, se convierte en uno de sus más agudos críticos y teóricos. En su folleto: «¿Qué es la Ilustración»? la definirá:

«La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad de la que él mismo es responsable. Minoría de edad quiere decir incapacidad de servirse del entendimiento sin la dirección de otro. Esta incapacidad constituye una falta moral cuando procede, no de una falta de discernimiento, sino de un defecto de energía y de coraje imputable a la voluntad. Atrévete a usar de tu propia razón —*aude sapere* -».

En Kant, la Ilustración es un optimismo científico, que debe orientar la especulación y la conducta de un ciudadano de dos mundos: la subjetividad y la objetividad.

2.2. *Las constantes de la Ilustración:*

2.2.1. EL HOMBRE: Formando parte de la Naturaleza. Con las mismas glorias y miserias, aunque para el Ilustrado destaquen mucho más las glorias.

«El hombre es una especie más de la naturaleza, ocupando el primer puesto terrenal, señor y dominador; superior por sus operaciones: habla, inventa» (BUFFON).

Rousseau nos describirá el «hombre salvaje» como fruto de la naturaleza, arrancando de cuajo por la sociedad, que nos desnaturaliza y después nos entronca en una segunda naturaleza «artificial»: esa misma sociedad.

La búsqueda del hombre pasa por la psicología y el conocimiento:

«Todo conocer nos viene por la vía de las sensaciones, ya sea la abstracción, o memoria, que lo son de diversos tipos, más o menos elaboradas» (CONDILLAC),

quien con su mito de la estatua de mármol, sin facultades ni comunicación hasta que se abra la puerta —imaginaria— de algún sentido, que dispara una cadena de reacciones, de relaciones hasta llegar a todas las facultades superiores.

Este hombre, se hace responsable de su propio destino, frente a mitos humanos o teológicos, porque su más codiciada prerrogativa es la libertad.

2.2.2. LA NATURALEZA: La realidad se presenta como un todo orgánico, con una fuerza interna que sigue un plan; el descubrimiento de este plan es la tarea del científico, quien con las nuevas herramientas: «El compás del matemático y la antorcha de la experiencia» logrará conocer y fijar estas leyes que la gobiernan. «Me impresiona mucho más *una demostración* que cincuenta hechos sin analizar» (Newton).

El contacto con los empiristas ha despertado pasión en los Ilustrados. Newton será el camino: La naturaleza es registrable en experiencias, cálculos, medidas: *Leyes*. El descubrimiento de la gravitación universal fue el acontecimiento intelectual máximo de la época:

«La Naturaleza y sus leyes yacían en la oscuridad. Y dijo Dios: Hágase Newton y todo se tornó día.» (POPE).

La explicación de la Naturaleza es simplemente *descriptiva*, no mecanicista ni finalista. La Enciclopedia será un intento «ciclópeo» de abrir esta naturaleza al pueblo en artículos sencillos, rebosantes de optimismo y orgullo, por tratarse de la gran conquista del hombre «frente a las tinieblas del oscurantismo autoritario». Prácticamente se tradujo en un rechazo de la idea de «misterio: magia, superstición, milagro» para implantar un método desacralizado:

«No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la misma naturaleza de las cosas» (MONTESQUIEU.)

2.2.3. LA HISTORIA: La contribución de los Ilustrados ha sido importante. Con sólo estos dos hombres bastaría: Voltaire y Montesquieu.

La preocupación primordial es la purificación de los hechos, liberándola de los mitos, de elementos extraños, fatalistas o providencialistas —fue acalorada la polémica surgida contra Bossuet, providencialista—, intentando recuperar el suceso con la «lectura limpia del documento» según los ilustrados.

2.2.4. EL DEÍSMO: Comentado más ampliamente en Voltaire, hay que anotarlo como un punto de referencia común: Hay una coincidencia en la aceptación de *un ordenador del universo* —relojero es la analogía más usual— y al mismo tiempo la eliminación de todo grupo que intente acaparar a dicho ordenador: Significa el *rechazo de cualquier iglesia*, y de los ritos que quieran administrar esta creencia. Los Ilustrados son —muchas veces— visceralmente *anticlericales*, pero muy pocas, ateos. Los hay, pero en franca minoría: Las tesis ateas del Barón de Holbach, muy radicales, no son representativas:

«Decid a varios pintores que representen una quimera, y cada uno de ellos, formándose de ella una idea diferente, la pintará diversamente. No hallaéris ninguna semejanza con un retrato. Todos los teólogos del mundo, cuando pintan a Dios, ¿acaso hacen otra cosa que pintarnos una gran quimera, sobre los rasgos de la cual, cada uno se arregla a su modo, pues no existe sino en su propio cerebro? No hay dos individuos sobre la tierra que tengan, o puedan tener, las mismas ideas de su Dios» (*Le bon sens*).

El deísmo queda esquematizado en la conocida «Confesión de fe de un cura saboyano», del *Emilio*, de Rousseau: «Un sacerdote virtuoso, caído en desgracia por una falta «totalmente natural: seducir a una muchacha.» Escucha la voz de la naturaleza que al principio tiene ecos con la filosofía aristotélica y racionalista, acabando por aceptar la existencia de un Dios, que nos *guía por la conciencia*, infalible y justa, por la que «somos liberados del terrible aparato de la filosofía. El estudio de la ética puede hacernos caer en el laberinto de las opiniones, pero podemos ser hombres sin necesidad de ser eruditos». Para esta religión *no se precisa revelación* («Dios habla a los corazones...). La religión natural está revelada directamente a cada individuo». Es lógico que los *dogmas* —en concreto el del infierno— *no son aceptados* tal cual enseña la Iglesia: «Cristianismo sin misterios.» Dios, por la razón, nos comunica la porción de verdad: La razón es la revelación natural.

3. *La Enciclopedia*: Plasmación del espíritu y obra de los *savants* y filósofos franceses. La idea inicial es sugerida por el antecedente inglés del Diccionario de Bayle.

Los promotores son Dionisio Diderot (1713-84) y Jean Le Rond d'Alembert (1717-83). Se inicia en 1751, pero tarda veinte años en aparecer: Constaba de treinta y cinco volúmenes. Graves contratiempos por parte de la censura: Diderot sufre varias veces penas de cárcel, graves presiones de los sectores religiosos, que acusan a sus autores de anticlericales o ateísmo. Unido a la falta de acuerdo entre sus componentes: D'Alembert se retira, Diderot la concluye. Sus principales redactores son: Voltaire, Diderot, Barón de Holbach, Rousseau.

Artículos, literariamente dispares, de poco contenido social, escaso y desigual valor filosófico, pero con constantes repetidas: rechazo de la Iglesia, de la religión revelada, de los poderes públicos. Pretensión de una información universal. Políticamente es una muestra más del Absolutismo ilustrado.

Su influencia en Europa fue enorme, creando un clima de euforia en los intelectuales y optimismo.

4. *La metodología del ilustrado:* Fruto de dos corrientes: empirismo y racionalismo, exigen una separación drástica entre filosofía y ciencias. Desacralización del pensamiento. Ocupación primordial hacia los fenómenos comprobados y observables.

4.1. La lectura de la naturaleza seguirá este camino: Primero el *dato*, leído como un simple fenómeno natural, que debe ser interpretado con un lenguaje claro,

científico al alcance del pueblo, guiados por la *razón*, que analiza y sistematíza.

4.2. La *razón*, no es la base innatista de los racionalistas, no es una razón teórica. Es la razón práctica, porque es la llave del mundo natural, fermento universal del cambio de la sociedad, que confiere un optimismo a la Humanidad: es un racionalismo cuasimilitante, más preocupado por divulgar que por adquirir: el *aude sapere*, es ese desafío a penetrar en la naturaleza para poseerla. Rechazo total del método deductivo, porque a partir de sistemas preconcebidos se intenta conocer: *hipotheses non fingo:* la naturaleza me ofrece un muestrario muy rico como para tener necesidad de fingir.

La traducción práctica será una fe ciega en el progreso, supervalorización de la cultura, naturalismo: Un hombre siempre en vía ascendente.

5. *Resultados:* Es innegable que, a pesar de que la Ilustración no ha sido uno de los momentos más profundos en sus contenidos, preocupada más por las formas, sin embargo, se tradujo en unos resultados positivos:

5.1. Un nuevo esquema de pensar, traducido en un cambio de valores: Antes se escribía con mayúscula: *Dios; Iglesia; Biblia, Autoridad.* Ahora: *Hombre, Libertad; naturaleza, Felicidad, Progreso.*

5.2. Despertar, florecer de personalidades y científicos en una de las épocas más fecundas: Watt, Farenheit, Volta, Lavoisier, Franklin, Smith, Buffon., etc. Intelectuales que inician un nuevo modo de hacer, paralelo al oficial: Salones, cafés, academias, laboratorios, cortes, donde se discute, en contra de la oratoria magistral de la Universidad.

5.3. *Enfasis en el aspecto social y popular del saber:* Interés por difundir que: «apresurémonos a hacer que la Filosofía sea popular. Si queremos que los filósofos sigan avanzando acerquemos al pueblo al punto donde están los filósofos»: Voltaire recomendará al filósofo que «baje a la calle»

5.4. Fuerte tentación moralizante: A veces con enfoque pedagógico, otras, presentando la moral como el simple pacto entre caballeros: Se trata de imponer un nuevo modelo de sociedad.

No olvidemos que gran parte de la Ilustración se debe al interés de una nueva clase social, —la burguesía— que orgullosa de sus conquistas económicas pretende instalar su modelo en las demás capas sociales.

Fuerte sentido de fraternidad e igualdad universal. De independencia y libertad, interés por lo social en baja de lo individual, un nuevo proyecto de hombre. No sin razón, muchos de ellos, son los padres de la revolución más popular de la Historia: La francesa.

Guiado en Política por el «jus-naturalismo», o leyes como relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas. División del poder como sistema de equilibrio, aunque, paradójicamente acabe en un Despotismo Ilustrado.

6. *Ilustración: «Les Savants»*

6.1. Montesquieu, Barón de la Brède y de M. nace cerca de Burdeos en 1689, de la aristocracia. Político activo. Escritor brillante, iniciándose con sus *Cartas persas*, crítica las costumbres francesas. Vende su cargo político, parlamentario por Burdeos, y se instala en París, participando en la actividad cultural. Viaja por toda Europa, recalando en Londres, cuya estancia fue sumamente

provechosa: Conoce un gobierno próspero, que permite las críticas sin hundirse. Regresa a Burdeos, donde escribirá mucho, destacando: *El espíritu de las leyes*, de la que se editan veintidós ediciones en dos años, y acaba condenado en la lista de libros prohibidos —*Indice*— por la Iglesia Católica. Pertenece a la Ilustración aunque resulte difícil encasillarle: sociólogo, político, historiador. Todo a la vez. «Todo me interesa; todo me asombra».

6.2. *El método en el hacer de Montesquieu:*

«No es la fortuna la que gobierna el mundo... Hay causas generales o morales o físicas, que actúan en cada monarquía que la elevan, la mantienen o la precipitan. Todos los accidentes están sometidos a esas causas, y si el azar de una batalla, es decir, una causa particular, ha arruinado un estado, había una causa general, que hacía que el estado debía sucumbir por una sola batalla.»

6.2.1. *Determinismo:* «Las leyes, en la significación más extendida, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas». Leyes complejas, que pueden ser inteligibles para el hombre. Determinismo no significa inmutabilidad: Ley es relación necesaria.

6.2.2. *Diversidad frente a la unidad:* División de funciones, poderes, regímenes frente a concepciones unitarias.

6.2.3. *Relativismo:* Entendido más como estructuralismo: La Ley hay que entenderla en relación con la constitución de cada gobierno, con las costumbres, clima, religión. El contexto imprescindible para entender el hecho.

6.2.4. *Racionalismo:* Los hechos concretos esconden unas estructuras que no obedecen al azar ni destino, sino que la «ley es la encarnación de la Razón».

6.2.5. *Escepticismo:* Más bien, desconfianza de que los legisladores sepan estar a la altura:

«Los legisladores han sido hombres limitados a quienes el azar puso en al frente de los demás y que apenas han consultado más que a sus prejuicios y fantasías. Parece que desconocieron la grandeza y la miseria misma de su obra.»

6.3. *Su pensamiento.*

6.3.1. *El relativismo de las leyes:* Los enunciados de algunos de sus capítulos del *Espíritu de las leyes* reflejan el interés por destacar la variabilidad frente a la necesidad de las leyes políticas:

«De las leyes en relación con la naturaleza del clima» «con la naturaleza del terreno» «en relación con las costumbres» «Si es cierto que el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son extremadamente diferentes en los diversos climas, las leyes deberán ser relativas tanto a la diferencia de esas pasiones como a la diferencia de estos caracteres».

Montesquieu niega rotundamente la invariabilidad del espíritu humano: Somos variables según las circunstancias externas en que nos movemos: naturales o sociales. Si bien, puede parecer anecdótico a la relación de causas causantes de nuestra variación, y los planteamientos que pueda hacer no sean convincentes, vale la pena conocer, en lectura directa, alguno de estos textos, como el clima, terreno, etc.

Los factores determinantes son: Volumen de la población; organización trabajo y economía; movilidad social; comercio y viajes; la religión. Cada sociedad dependerá de las interrelaciones entre estos factores. Por ello, se rechaza de plano la ley que sólo emana de un solo poder sin reflejar esta

problemática, captada por un hombre, racional y moral, que puede sobreponerse sobre su contexto sociofísico: Las leyes así estarán conformadas a cada país, o situación y —si coinciden con otro país— es simplemente por puro azar.

6.3.2. *Tipología de gobiernos.*

a) Republicanos: «Es aquel en que el pueblo colectivamente, o sólo en una parte, tiene el poder absoluto», que puede dividirse en dos: *república democrática* o aristocrática:

«Cuando en la república, el pueblo en peso detecta el poder soberano, se trata de una Democracia. Si el poder soberano está en manos de una parte del pueblo, se llama Aristocracia».

b) *Monárquicos:* Su naturaleza está en que gobierne uno solo, aunque descarta que ello presuponga despotismo: En la *monarquía* el rey no gobierna solo, pues nombra sus ayudantes. Si sus decisiones son ley es porque coinciden con las intenciones del pueblo. La *monarquía despótica:*

«En los estados despóticos la naturaleza del gobierno pide una obediencia extrema; y la voluntad de un príncipe, una vez conocida, debe tener su efecto con la misma infabilidad, con que una bola lanzada contra otra tiene que tener el suyo» «De nada sirve oponer sentimientos naturales, el respeto hacia el padre... se ha recibido la orden y ello basta».

6.3.3. *La división de poderes:* Postulado casi axiomático a partir de Montesquieu:

«Hay en cada estado tres clases de poder: El legislativo, el ejecutivo de las cosas que dependen del derecho de gentes y el judicial de las que dependen el derecho civil.»

«En virtud del primero, el príncipe o magistrado promulga leyes para un tiempo o, para siempre, y corrige o abroga las hechas. Por el segundo poder hace la paz o la guerra, envía y recibe embajadas, establece la seguridad, previene las invasiones. Por el tercero, castiga los delitos o juzga las diferencias entre los particulares. Llamaremos a este último el poder de juzgar y al otro, simplemente, el poder ejecutivo del estado.» (*Esprit*, lib. XI, cap. VI.)

Su idea obsesiva es combatir el despotismo, para ello, aún recabará la necesidad de los cuerpos intermedios: parlamentos, nobleza —él lo era y estaba orgulloso de ella: «Trescientos cincuenta años de nobleza probada»—, el descentralismo y valor de las costumbres antes que las leyes.

MONTESQUIEU

TEXTO 1:

El espíritu de las leyes

Libro 1.º, cap. I.º: De las leyes en general

De las leyes en las relaciones que tienen con los diversos seres

Las leyes, en su más extenso significado, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas; y, en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: La Divinidad tiene sus leyes; el mundo material tiene sus leyes; las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes; los brutos tienen sus leyes; el hombre tiene sus leyes.

Los que han dicho que *una fatalidad ciega ha producido todos los efectos que vemos en el mundo*, han dicho un gran absurdo; pues ¿qué mayor absurdo que el que una fatalidad ciega haya producido seres inteligentes?

Hay, pues, una razón primitiva; y las leyes son las relaciones que existen entre ellas y los diversos seres, y las relaciones de estos diversos seres entre sí.

Dios tiene relación con el universo como Creador y como conservador: las leyes con arreglo a las

que ha creado, son las mismas con arreglo a las cuales lo conserva. Actúa con estas reglas, porque las conoce; las conoce porque las ha hecho; las ha hecho porque tienen relación con su sabiduría y su poder.

Como vemos que el mundo, formado por un movimiento de la materia, y privado de inteligencia, subsiste siempre, es preciso que sus movimientos tengan leyes invariables; y si se pudiera imaginar un mundo distinto a éste, tendría reglas constantes, o sería destruido.

Estas reglas son una relación establecida constantemente. Entre un cuerpo movido y otro cuerpo movido, todos los movimientos son recibidos, aumentados, disminuidos, perdidos siguiendo las relaciones de la masa y de la velocidad: cada diversidad es uniformidad; cada cambio es constancia.

Los seres particulares inteligentes pueden tener leyes que ellos han creado; pero también tienen otras que no han hecho ellos. Antes de que hubiera seres inteligentes, eran posibles; tenían, pues, relaciones posibles y, por consiguiente, posibles leyes. Antes de que hubiera leyes hechas, había posibles relaciones de justicia. Decir que no hay nada justo o injusto más que lo que prohíben o mandan las leyes positivas es decir que antes de que se trazara el círculo no eran iguales todos los radios.

Mas es necesario que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico. Pues, aun cuando éste tiene también leyes que por su naturaleza son invariables, no las sigue tan constantemente como el mundo físico sigue las suyas. La razón es que los seres particulares inteligente son limitados por naturaleza, y, por consiguiente, se hallan sujetos a error, y, por otra parte, pertenece a su naturaleza obrar por sí mismos. Por tanto, no siguen constantemente sus leyes primitivas; e incluso aquellas que se dan ellos mismos, tampoco las siguen siempre.

El hombre, como ser físico, lo mismo que los demás cuerpos, está gobernado por leyes invariables. Como ser inteligente, viola sin cesar las leyes que ha establecido Dios, y varía las que ha establecido él mismo; hace falta que se conduzca y, sin embargo, es un ser limitado; está sujeto a la ignorancia y al error, como todas las inteligencias finitas; incluso pierde los débiles conocimientos que posee. Como criatura sensible, se encuentra sometido a mil pasiones; semejante ser podía olvidar a su Creador en todo instante. Dios se lo recuerda por las leyes de la Religión; semejante ser podía olvidarse en todo instante de sí mismo; los filósofos le han recordado por las leyes de la moral; hecho para vivir en sociedad, podía olvidar a los demás; los legisladores le han hecho entrar en sus deberes por las leyes políticas y civiles.

Cap. II. De las leyes de la Naturaleza

Anteriores a todas estas leyes son las leyes de la Naturaleza, llamadas así porque derivan únicamente de la constitución de nuestro ser. Para conocerlas bien, hay que considerar a un hombre antes del establecimiento de las sociedades. En semejante estado, las leyes que reciba serán las de la Naturaleza.

Cap. III. De las leyes positivas

Tan pronto como los hombres se hallan en sociedad, pierden el sentimiento de su debilidad; cesa la igualdad que existía entre ellos, y comienza el estado de guerra.

Cada sociedad particular llega a sentir su fuerza, lo que produce un estado de guerra de nación a nación. Los particulares, en cada sociedad, comienzan a sentir su fuerza; buscan volver a su favor las principales ventajas de esta sociedad, lo que constituye entre ellos un estado de guerra.

Estas dos clases de estados de guerra establecen las leyes entre los hombres. Considerados como habitantes de tan gran planeta, en el que es necesario que haya diversos pueblos, tienen leyes en las relaciones que estos pueblos tienen entre sí; y es el *Derecho de gentes*. Considerados como viviendo en una sociedad que debe ser mantenida, tienen leyes en las relaciones que tienen los que gobiernan con los gobernados; y es el *Derecho político*. Las tienen también en las relaciones que todos los ciudadanos tienen entre sí; y es el *Derecho civil*.

Todas las naciones tienen un derecho de gentes; incluso los *Iroquinos*, que se comen a sus prisioneros, también lo tienen. Envían y reciben embajadas; conocen los derechos de la guerra y de la paz; el mal está en que este derecho de gentes no se halla fundado sobre los verdaderos principios.

Además del derecho de gentes, que concierne a todas las sociedades, hay un derecho político para cada una de ellas. Una sociedad no podría subsistir sin un gobierno. *La reunión de todas las fuerzas particulares*, dice muy bien Gravina, forma lo que se llama el ESTADO POLÍTICO.»

COMENTARIO:

1. *Esquematizar el texto*

2. *Definición de los enunciados.*

2.1. 'El espíritu de las leyes.'
2.2. 'Son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas.'
2.3. 'Antes de que hubiera seres inteligentes eran posibles; tenían, pues, relaciones posibles y posibles leyes.'
2.4. 'Leyes positivas'. 'Derecho de gentes'. 'Derecho político',
2.5. 'Todas las naciones tienen un derecho de gentes.'

3. *Estructura formal.*

3.1. Definición de leyes:
   a) En su relación necesaria.
   b) Como razón primitiva.
   c) ¿A quiénes afectan y de dónde derivan?
3.2. Ley y fatalidad: Esquema del argumento.
3.3. Las leyes en la divinidad:
   a) ¿Con quién y cómo se relacionan?
   b) Libertad y necesidad en Dios, según el texto.
3.4. Las leyes del mundo:
   a) Mecanismos de actuación. Tipos de relaciones.
   b) ¿En qué principio de lógica se fundan y cómo lo aplica?
   c) Libertad y necesidad en este tipo de leyes.
3.5. Las leyes en los seres particulares: Componentes de la relación.
   a) Autor de dichas leyes.
   b) Comportamiento con cada clase de estas leyes.
3.6. Las leyes de la naturaleza: definición.
3.7. De las leyes positivas:
3.7.1. Justificación de las leyes positivas. Premisas e inferencia.
   a) A partir de la necesidad de garantizar la paz
   b) Por la antropología: Comportamiento de los pueblos primitivos.
   c) A partir del Derecho de gentes y del Derecho civil

TEXTO 2:

Del relativismo de las leyes

«Más vale decir que el gobierno más conforme a la Naturaleza es aquel cuya particular disposición se refiere mejor a la disposición del pueblo por el que ha sido establecido.

Las fuerzas particulares no pueden reunirse sin que se reúnan todas las voluntades. *La reunión de estas voluntades*, dice muy bien Gravina, *es lo que se llama* ESTADO CIVIL.

La ley, en general, es la razón humana en tanto que gobierna todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser sino los casos particulares en los que se aplica esta razón humana.

Deben ser de tal modo apropiadas al pueblo para que se hicieron, que es una verdadera casualidad el que las de una nación puedan convenir a otra.

Es preciso que se refieran a la naturaleza y al principio del gobierno que está establecido o que se quiere establecer; sea que lo formen, como hacen las leyes políticas, sea que lo mantengan, como hacen las leyes civiles.

Deben ser relativas a lo *físico* del país: al clima glacial, abrasador o templado; a la calidad del terreno: a su situación, a su tamaño; al género de vida de los pueblos: labradores, cazadores o pastores;

deben referirse al grado de libertad que la constitución tolera: a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus usos. En fin, tienen relación entre sí: la tienen con su origen, con el objeto del legislador, con el orden de las cosas sobre que se basan. En todos estos aspectos, es como hay que considerarlas.

Es lo que intento hacer en esta obra. Examinaré todas estas relaciones: forman todas juntas lo que se llama el Espíritu de las leyes.

TEORÍA DE LOS CLIMAS

De la influencia de la naturaleza del terreno sobre las leyes.

La bondad del terreno de un país establece en él naturalmente la dependencia. Los habitantes del campo que forman la parte principal del pueblo, son poco celosos de su libertad, porque estando muy ocupados, no piensan más que en sus negocios particulares. Una campiña que rebosa en bienes, teme el saqueo y teme a un ejército. ¿Quién formará el buen partido?, decíaCicerón a Atico. ¿Serán por ventura los comerciantes o los habitantes del campo? ¿Podremos figurarnos que son opuestos a la monarquía unos hombres para quienes todos los gobiernos son iguales, con tal que los dejen tranquilos?»

Así es que el gobierno de uno solo se encuentra más fácilmente en los países abundante y el de muchos en los que no lo son tanto, y que esto es en ellos algunas veces una especie de reparación.

La esterilidad del terreno del Atica estableció el gobierno popular, y la fertilidad del de Lacedemonia, el aristocrático; porque como en aquel tiempo se aborrecía en Grecia el gobierno de uno solo, era preciso adoptar este último, porque tiene con él más relaciones de semejanza. (...)

Continuación del mismo asunto.

Los países fértiles se componen de grandes llanuras en las que nada pueden disputarse al más fuerte, y es necesario someterse a él, sin que después de la sumisión el espíritu de libertad pueda recobrarse, por cuanto los bienes del campo son una prenda de fidelidad. Pero en los países montuosos es muy posible conservar lo que se tiene, y es muy poco lo que se necesita conservar. La libertad, es decir el gobierno de que se goza, es el solo bien que merece defenderse, y reina más por lo tanto en los países ásperos y montuosos, que en los demás que al parecer ha favorecido la naturaleza.

Los montañeses conservan un gobierno más moderado, porque no están tan expuestos a las conquistas. Se defienden fácilmente, y no pueden ser atacados sin dificultad, las municiones de guerra y de boca no pueden reunirse y llevarse contra ellos sin muchos dispendios, y el país no provee de ninguna. Y es por lo mismo tan difícil hacerles la guerra, y tal peligroso el emprenderla, que las leyes que se hacen para seguridad de otros pueblos apenas pueden reputarse en éstos como necesarias.» (De *L'esprit des lois.)*

COMENTARIO:

1. *Esquematizar el texto.*
2. *Definición de los términos:* 'Estado Civil', 'ley', 'físico del país', 'espíritu de las leyes', 'aristocrático'.
3. *Comprensión formal.*

3.1. La ley debe conformarse a la naturaleza:

a) ¿Por qué no pueden darse las mismas leyes a todos los países?
b) ¿Con quiénes deben ser relativas? Enumerar los factores citados.
c) ¿De qué tipo de leyes se trata?

3.2. De la influencia de la naturaleza del terreno sobre las leyes:

a) Características de los hombres del campo. ¿De dónde radica su modo de ser?
b) ¿Por qué la campiña rica vive en desconfianza?
c) ¿Cómo justifica la monarquía o la democracia a partir de la fertilidad o esterilidad del terreno?

d) Los habitantes de la montaña, viven confiados: Esquematizar el argumento.
e) ¿Cómo se deduce el relativismo?

3.3. Montesquieu plantea una tesis —no totalmente original— a partir de la geografía (aún es más curiosa la del clima: «Se posee mayor vigor en los climas fríos», «Los Indios carecen naturalmente de valor», «debido a la dilatación o contracción de las fibras nerviosas», según hipótesis de la época...) ¿Parece correcta la inferencia a partir de estas premisas?

TEXTO 3:

El equilibrio político: División de poderes

En cada estado, hay tres clases de poderes: el legislativo, el ...de las cosas pertenecientes al derecho de gentes, y el ejecutivo de las que pertenecen al civil.

Por el primero, el príncipe o el magistrado hace las leyes para cierto tiempo o para siempre, y corrige o deroga las que están hechas. Por el segundo, hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadores, establece la seguridad y previene las invasiones; y por el tercero, castiga los crímenes o decide las contiendas de los particulares. Este último se llamará poder judicial; y el otro, simplemente poder ejecutivo del Estado.

La libertad política, en un ciudadano, es la tranquilidad de espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para que se goce de ella, es preciso que sea tal el gobierno que ningún ciudadano tenga motivo de temer a otro.

Cuando los poderes legislativo y ejecutivo se hallan reunidos en una misma persona o corporación, entonces no hay libertad, porque es de temer que el monarca o el senado hagan leyes tiránicas para ejecutarlas del mismo modo.

Así sucede también cuando el poder judicial no está separado del poder legislativo y del ejecutivo. Estando unido al primero, el imperio sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, por ser uno mismo el juez y el legislador y, estando unido al segundo, sería tiránico, por cuanto gozaría el juez de la fuerza misma que un agresor.

En el estado en que un hombre solo o una sola corporación de próceres, o de nobles, o del pueblo administrase los tres poderes, y tuviese la facultad de hacer las leyes, de ejecutar las resoluciones públicas y de juzgar los crímenes y contiendas de los particulares, todo se perdería enteramente.

En la mayor parte de los reinos de Europa es el gobierno moderado, porque el príncipe, que administra los dos primeros poderes, deja a los súbditos el ejercicio del tercero. Pero en Turquía, como los tres se hallan reunidos a la vez en las manos del sultán, impera el despotismo más horroroso.

El poder judicial no debe confiarse a un senado permanente y sí a personas elegidas entre el pueblo en determinadas épocas del año, del modo prescrito por las leyes, para formar un tribunal que dure solamente el tiempo que requiera la necesidad.

De este modo el poder de juzgar, tan terrible en manos del hombre, no estando sujeto a una clase determinada, ni perteneciente exclusivamente a una profesión se hace, por decirlo así, nulo e invisible. Y como los jueces no están presentes de continuo, lo que se teme es la magistratura, y no se teme a los magistrados.

Y es necesario también que en las grandes acusaciones el criminal, unido con la ley, pueda elegir sus jueces, o cuando menos recusar un número tan grande de ellos que los que resten se consideren como elegidos por él.»

COMENTARIO:

1. *Esquematizar el texto.*
2. *Comprensión formal del texto:*

2.1. Clases de poderes.
2.2. Funciones específicas de cada uno.
2.3. El gobierno y la inspiración de confianza en un país.
2.4. La tiranía, forma de gobierno desechable:
2.4.1. El poder no compartido es causa de tiranía: Premisas e inferencia del texto.
2.4.2. El poder dividido es causa de orden y paz: Premisas e inferencia del texto. Conclusión de la praxis política de Europa democrática y de Turquía.
2.4.3. ¿Cómo evitar los posibles abusos de poder? Abusos señalados, causas, solución.
2.4.4. ¿Cómo debe estructurarse cada uno de los poderes para evitar abusos?

VOLTAIRE (FRANÇOIS-MARIE AROUET). PARIS, 1694-1778

Hijo de notario, discípulo de los Jesuitas, exiliado a Inglaterra, donde conoce a Locke y Newton, reflejando la admiración que le causaron en *Cartas filosóficas*, condenadas por la Censura, por lo que tuvo que abandonar París, residiendo en casa de la marquesa de Châtelet, para quien escribió *La Filosofía de Newton*. Recuperado su prestigio, es nombrado historiógrafo y gentilhombre del rey. Es invitado a residir en Berlín por Federico el Grande, con el que acabará mal. Durante varios meses trabaja en la Abadía de los Benedictinos de Senons, donde escribió *Ensayo sobre las costumbres*. Residente en la frontera suiza, escribe para toda Europa: *Tratado sobre la tolerancia* y *El Diccionario filosófico*. En 1758 escribió *El Cándido*.

1. *Pensamiento:* No puede hablarse de una doctrina filosófica en el sentido técnico: el se considera dependiente de los ingleses Locke y Newton. Su aportación es mayor en la historia y literatura por las que pretende luchar contra los prejuicios, intolerancia, discordias ideológicas y defender las nuevas ideas morales y sociales. Gran colaborador de la Enciclopedia.

   Su estilo duro, a veces caricaturesco, mordaz, se ensaña contra la religión oficial y la Iglesia. Tras la lectura de *El Cándido* (1758) se comprende el término de «volteriano» como sinónimo de anticlerical e impío, tan imitado por ciertos sectores españoles ahora históricos.

2. *Teoría de la naturaleza:* Acepta la estabilidad de las cosas, con imposibilidad de transformarlas, denunciando «la locura de los hombres que no se conforman con ello».

   Partiendo de la estabilidad de las cosas, de las que niega toda posibilidad de transformación, negando incluso la mutabilidad de las especies viva y químicas, aceptará una simple mutación. En la Física, a partir de escaso número de propiedades de la materia que se nos dan por los sentidos, debemos descubrir nuevos atributos (atracción, gravitación) por el razonamiento.

3. *Deísmo:* El Universo lo ve regido por *un artificialismo*, similar a un reloj perfecto, a partir del cual podrá afirmarse la existencia de un «Dios geómetra eterno», por las causas finales y combinaciones visibles en esta obra de arte. Pero un Dios de la naturaleza, no de la humanidad:

   «No le rogamos de ninguna manera, no tenemos nada que pedirle, pues nos lo ha dado ya todo; lo único que hacemos es agradecerle sin cesar».

   El hombre nunca ha estado en peligro, por ello jamás ha necesitado su salvación:

«Dios ha puesto a los hombres y animales sobre la tierra y ellos deben pensar en conducirse de la mejor manera posible.»

En uno de sus libros: *Visión de Babuc* —mezcla de bien y del mal— éste recibe el encargo de parte de Dios de que observe y juzgue la conducta de una ciudad. Babuc, se da cuenta de que las cosas son así, y opta «por dejar el mundo tal cual está» porque sino todo está bien por lo menos es pasable.

Curiosa y amena es la disputa contra Leibniz y su «optimismo y la armonía pre-establecida»:

«Después del temblor de tierra que había destruido tres cuartas partes de Lisboa, los sabios de la ciudad no encontraron un medio más eficaz para evitar la ruina total que dar al pueblo un magnífico auto de fe»... «Aquel mismo día la tierra volvió a temblar con una violencia espantosa»...

Cándido proseguirá su viaje en busca de El Dorado:

«No hay duda, el nuevo mundo debe ser el mejor de los mundos posibles»... «Todo aquí es perfecto, porque si en Lisboa hay un volcán, es porque no puede estar en otro lado; es imposible que las cosas dejen de estar en donde están luego todo está perfecto.»

4. *La tolerancia:* Admirador de la libertad ideológica y religiosa inglesa, arremeterá contra la intolerancia que considera hecho exclusivo del cristianismo

«...religión que quiere dominar tanto espiritual como temporalmente; la primacía política de lo espiritual es la gran pretensión de los papas. La tolerancia es la condición de un gobierno fuerte, y no hay gobierno fuerte con un clero que no paga impuestos... que quita a la nación multitud de ciudadanos activos mediante sus conventos, y que pretende que el estado se ocupe de sus irritantes e incomprensibles disputas dogmáticas».

VOLTAIRE

TEXTO:

Diccionario filosófico: **El deísmo**

«El deísmo es una religión difundida en todas las religiones; es un metal que se alía con los demás metales, y cuyas venas se extienden por debajo de la tierra...

Hay muchos que preguntan si considerando aparte el deísmo, exento de toda ceremonia religiosa, es una religión. Fácil de contestar a esta pregunta: el que sólo cree en un Dios creador, infinitamente poderoso, y sólo considera a sus criaturas como máquinas admirables, no por eso es más religioso para él que el europeo que admirara el rey de la China; por eso es vasallo de dicho príncipe; pero el que cree que Dios se dignó establecer relación entre él y los hombres, cuya relación les hace libres, capaces del bien y del mal, y les dio el buen sentido, que es el instinto del hombre sobre el que se funda la ley natural, sin duda éste tiene una religión, y una religión mejor que la de todas las sectas que están fuera del gremio de la Iglesia, porque estas sectas son falsas y la ley natural es verdadera. La religión revelada no es ni podía ser otra que la religión natural perfecionada. De modo que el deísmo es el buen sentido que no está enterado aún de la revelación, y las otras religiones son el buen sentido que pervirtió la superstición.

...Pregúntese: ¿por qué entre quinientas o seiscientas sectas que existen hubo algunas que hicieron derramar sangre humana, y por qué los deístas que abundan en todas partes, no han reproducido nunca el menor tumulto? Porque los deístas son filósofos, y los filósofos pueden razonar mal, pero no son intrigantes. ¿Quién es el verdadero deísta? El que dice a Dios: Os adoro y os sirvo; el que dice a los turcos... a los rusos: Yo os amo.»

ROUSSEAU

TEXTO:

Profesión de fe de un cura saboyano *(El Emilio)*

«Yo nací pobre y campesino, destinado por mi condición a cultivar la tierra; pero se creyó más conveniente que yo aprendiese a ganar mi pan con la profesión de sacerdote... Pero no tardé en comprender que obligándome a no ser hombre, yo había prometido más de lo que podía cumplir... Mi respeto por el lecho de los demás dejó mis culpas al descubierto. Fue necesario expiar el escándalo: detenido, rechazado, fui más la víctima de mis escrúpulos que de mi incontinencia.

«El mundo no es un animal enorme que se mueve por sí mismo; posee en sus movimientos alguna causa ajena a él la cual yo no percibo; pero la persuación interior me presenta esta causa de tal modo sensible, que yo no puedo ver girar al sol sin imaginar una fuerza que le impulsa, o que si la tierra gira no creer sentir una mano que la fuerza a dar la vuelta. ...Las primeras causas del movimiento no están en la materia; ella recibe el movimiento y lo comunica pero no lo produce... Creo por tanto que una voluntad mueve en el Universo y anima a la naturaleza. Este es mi primer dogma o mi primer artículo de fe. ¿Cómo produce una acción física y corporal una voluntad? No lo sé, pero experimento en mí que ella es la que la genera.

...¿En dónde le veis existir? me vais a decir. No solamente los cielos que se mueven en el astro que nos ilumina; no solamente en sí mismo, sino en la oveja que pace, en el pájaro que vuela, en la piedra que cae, en la hoja que arrastra el viento. Yo juzgo el orden del mundo, aun cuando ignore el motivo, porque para juzgar este orden me basta con comparar las partes entre sí, estudiar un concurso, sus relaciones y advertir el concierto de ellas. Ignoro por qué existe el Universo, pero no dejo de ver como está modificado: No dejo de percibir la correspondencia íntima por la cual los seres que lo componen se prestan una ayuda mutua. Yo soy como un hombre que viese por primera vez un reloj abierto y que no dejase de admirar en él la maquinaria, aunque no conociese el uso del mismo y no hubiese visto el cuadrante.

...Ese ser que quiere y que puede, este ser activo por sí mismo, este ser, en fin, cualquiera que sea, que mueve el Universo y ordena todas las cosas, yo le llamo Dios... Percibo a Dios por doquier en sus obras; yo lo siento en mí; siempre en torno mío; pero tan pronto como quiero contemplarle en sí mismo, tan pronto como deseo buscar en dónde se halla, lo que es, cuál es sus sustancia, se me escapa y mi espíritu alterado no percibe ya nada. Penetrado de mi insuficiencia, no razonaré jamás respecto a la naturaleza de Dios, al no ser forzado por la comprensión de sus relaciones conmigo... pues lo que hay de más injurioso para la divinidad no es no pensar en ella, sino que es pensar mal...»

COMENTARIO:

1. *Buscar el esquema de los textos.*

2. *Estructura formal:*

2.1. Definición de Deísmo, según el texto.
2.2. Atributos de Dios, según el Deísmo.
2.3. Las pruebas de la existencia de Dios:
—¿Qué tipo de argumentación emplea? Buscar las premisas e inferencia.
2.4. Deísmo y culto: ¿Son necesarias las ceremonias externas para adorar a su dios? ¿Por qué?
2.5. Revelación oficial y revelación natural. Características de ambas: Son distintas o se complementan ¿Por qué?
2.6. Credo de los deístas. Copiar las frases que lo expresen.
2.7. La razón y Dios: posibilidades e imposibilidades de la razón humana.
—Los dogmas en el deísmo.

—Esquematiza el argumento.

2.8. Razón y sentimiento: ¿Cuál es la vía adecuada para llegar a Dios? Valoración que hace de ambas.

2.9. ¿El Dios de los deístas es el Dios de las religiones y sectas oficiales? ¿Por qué?

JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712-78)

1. *Puntal de la pedagogía y política posterior.* Maestro de la Revolución Francesa. Gran influencia en la Literatura (Romanticismo).

Su biografía, azarosa: «Hombre dotado de la facultad de sentir, pero más para el dolor que el placer» (Hume). Hay dos versiones: Su autobiografía, o las *Confesiones*, una de las mejores existentes, pero de poca credibilidad para la crítica: «Le gustaba presentarse como un gran pecador, y muchas veces exageraba» (B. Russell), y la otra —la historia—, donde aparece un ser contradictorio, poco coherente con su pensamiento: Nace en Ginebra —cantón que admirará siempre por su libertad—, hijo de un modesto relojero que ejercía también como maestro de baile. Huérfano de madre, es encomendado a su tía; a los doce años tiene que dejar la escuela, intenta aprender algún oficio —la ocupación más frecuente en su vida será copista de música—, abandona Suiza, recorre Europa, acogiéndose al hospedaje más diverso: En casa de un sacerdote católico fingiendo querer convertirse al catolicismo y lo hace por poco tiempo; después irá cambiando de domicilio acogido por damas de toda índole. Conoce a Thérèse le Vasseur, lavandera de un hotel de París, con la que pasará el resto de su vida, aunque no se case con ella hasta pasados veinte años. Mujer ignorante, ruda, poco agraciada. Extraña elección que ha merecido serios estudios psicológicos. Con ella tiene cinco niños, que —maestro de pedagogos...— abandona en el hospicio.

En su recorrer por Europa, criticado y admirado, a veces perseguido por otros pensadores o gobernantes, por católicos y protestantes; enemistado con enciclopedistas, sobre todo con Voltaire, irá escribiendo sus libros, escandalosos para la nueva burguesía, polémicos siempre. De carácter indómito, prefiere huir antes que acatar.

2. *Esquema de su pensamiento.*

2.1. *Del hombre salvaje a la corrupción por la cultura.* Llega a la fama, tras la presentación de *Discurso sobre las ciencias y las artes*, ensayo que gana un premio de la Academia de Dijón sobre el tema: «¿Han sido beneficiosas para la Humanidad las artes y las ciencias?» Su respuesta es negativa, iniciándose así, el asombro o escándalo, ante su obra, anticipándose a las tesis del «malestar de la cultura» porque «las artes y las ciencias son los peores enemigos de la Humanidad porque son fuentes de esclavitud, al crear necesidades al hombre».

2.2. «*El hombre salvaje*». Rousseau parte de la hipótesis del hombre en estado de naturaleza, pero con enfoque diverso con Hobbes, porque no es un estado de guerra «de todos contra todos» sino de felicidad total: «no vayamos a creer, como Hobbes, que el hombre es naturalmente malo». Reconoce tratarse de una hipótesis posible «que no ha existido o que no existirá jamás».

Es un hombre biológicamente individualista: «¿quién ha visto a los demás animales vivir siempre aparejados con los mismos»? «con una vida limitada a satisfacer sus necesidades» Tal fue la vida de un animal, limitado a puras sensaciones «los únicos bienes que reconoce en el universo son el alimento, la

hembra y el sueño; y los únicos males, el dolor y el hambre» «el hombre cuando ha comido está en paz con toda la naturaleza y es amigo de todas las criaturas de la tierra»... «guiado siempre por un sano amor de sí»

2.3. *La sociedad, corruptora del hombre.* Con este antológico texto empieza su *Emilio:*

«Todo es perfecto al salir de manos del hacedor de todas las cosas; todo degenera en manos del hombre».

En su primer análisis, respuesta a la Academia de Dijón, acusará a las ciencias y artes de ser gérmenes de corrupción:

«Las ciencias son incompatibles con la virtud. La astronomía proviene de la superstición de la Astrología; la geometría, de la avaricia; la ética, del orgullo; la física, de la curiosidad vana».

Consecuente con ello, deplora la imprenta y todos los adelantos que «han separado al hombre de su estado natural, y que por ello son perversos».

Posteriormente, y en contra de los enciclopedistas, acusará a *las instituciones:* «El hombre es bueno por naturaleza y son las instituciones las que le pervierten». La sociedad, con sus estructuras, destruye la felicidad primera, porque el hombre primitivo, es esencialmente individualista, pero un día, y por causas externas, necesita agruparse para hacer frente a las graves dificultades que provienen de los otros grupos. Al principio, las relaciones inter-grupales, son soportables; persiste la felicidad natural: los cabezas de familia organizan tareas comunes: caza, pesca, y se reparten el fruto de su trabajo. Se guiaban por la costumbre, no por la ley.

La primera célula, modelo de todas las posteriores, *es la familia.*

Pero, al ir apareciendo nuevos grupos y engrosando con nuevos miembros, hay que buscar nuevos medios de subsistencia: la agricultura y la minería, que «para unos, sirven para acumular riqueza, y para otros, desearla», acentuándose la desigualdad:

«El primer individuo que tras haber cercado un terrno, se le ocurrió decir: «Esto es mío» y encontró gentes lo bastante simples como para hacerle caso, fue el verdadero fundador de la Sociedad Civil ¡Cuántas guerras, crímenes y asesinatos no se hubieran evitado, si arrancando las estacas o cegado el foso, gritara a sus semejantes: «Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que las frutas a todos pertenecen y que la tierra no es de nadie.»

«Los ricos, apenas conocieron el placer de dominar, ya desdeñaron todos los demás, y valiéndose de sus primitivos esclavos para someter a otros nuevos, sólo pensaron en subyugar a sus vecinos, parecidos a esos lobos hambrientos...».

La sociedad produce nuevas inclinaciones: ambición, deseo de poder, de cariño. Es la sociedad la que transforma a la naturaleza, y no al revés.

3. *La bondad natural, recuperada:* Por dos caminos, analiza Rousseau la recuperación: En *El Emilio,* por la nueva educación y en *El contrato social* por la política, o el pueblo soberano.

3.1. *El Emilio* o la educación *del individuo* basada en los principios naturales, a partir de sus cuatro tesis: *La bondad natural; odio* a la alta sociedad, rechazando sus valores culturales; *amor por la naturaleza,* la vida silvestre como ideal, Robinson Crusoe, prototipo: *Individualismo:* formación individualizada, personal o sea: regresar a la naturaleza.

Emilio, huérfano, inteligente, vive sus primeros años aislado, en un ambiente natural, sólo con su preceptor. No hay que introducirle en ningún mundo que él no siente necesidad de entrar: *La sensibilidad* es la meta y no

adquirir nuevos conocimientos. Sin prohibiciones ni forzarle a razonar. No es etapa de la razón sino de la voluntad. Hay que esperar la evolución natural, que irá despertándose según necesidades. Herencia recogida por gran parte de la pedagogía moderna: Primero la sensibilidad, después la instrucción. Su ética es no hacer daño a los demás. Prohibida la enseñanza religiosa. Más tarde, ya mayor, aparecerá la famosa *Confesión de un cura saboyano*, credo deísta.

Emilio, noble salvaje, no tiene leyes sino pasiones. Su meta es el autoabastecimiento en todos los aspectos; él tiene su propio mundo: Preparación para cualquier tarea que le depare la vida.

Acabará educando a su mujer, Sofía, de la que tendrá un hijo, que él, padre y mentor, intentará repetir su propio esquema educativo.

3.2. *Recuperación «de» y «por» la sociedad:* La primera salvación pasa por el sentimiento interior o conciencia, del hombre que vive en sí mismo; el hombre, frente al otro hombre; propietario y propiedad —sujeto y objeto—. La segunda:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado». «La sociedad natural es natural a la especie humana...» «No es cosa de volver a vivir en el bosque junto a los osos, y de quemar las bibliotecas».

La solución no es la resignación, sino sentar las bases de una política nueva: Lo ideal sería el primer estadio, del grupo feliz, asociado espontáneamente: «El género humano estaba hecho para permanecer en él»

Pero esta sociedad, tiene que regirse por un nuevo patrón: Ya no sirve la hipótesis del «honrado salvaje» sin moral: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos además, a cada miembro como parte indivisible del todo». La solución está, pues, en: Acordar, por unanimidad, voluntaria y rigurosa, y asumir lo que disponga la mayoría: Ha nacido el Pacto Social, vinculante. Renuncia a la propia libertad, para provecho común:

«Encontrar una forma de asociación por que cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes». «Todos se precipitaron a tomar sus cadenas con la esperanza de conservar así su libertad». Optar por una determinada manera de gobernar: Pacto de gobierno.

3.3. *Ha nacido la soberanía popular:* La opción, por la decisión de la mayoría, comporta beneficios y restricciones:

«Todos se precipitaron a tomar sus cadenas, con la esperanza de...»

Es una voluntad general, que podrá dictar leyes, para proteger —precisamente la propiedad porque ya es un proceso irreversible, inherente— al nuevo estado natural adquirido. Lo máximo que se puede aspirar es a una buena organización política que garantice la libertad, igualdad y destierre los motivos de la agresividad. La comparación con Hobbes sigue siendo necesaria: El Leviatan era el Estado, dios mortal, autófago que una vez elegido se convertía en dictador absoluto. Aquí, la voluntad general es la expresión de la mayoría, que sigue siendo mi voto y mi voz: La soberanía de pueblo es la mejor garantía de los derechos individuales. El individuo es libre en y sólo en la ciudad; y la libertad es la obediencia a las leyes. El individuo mediante el contrato social, se condena a ser libre:

«Un pueblo libre obedece, pero no sirve; tiene jefes, pero no amos; obedece a las leyes, pero no obedece más que a sus leyes; y es por la fuerza de las leyes, no de los hombres».

El eco socrático, en Rousseau, es muy intenso.

«Si hubiera un pueblo de dioses, éste sería democrático. Pero un gobierno tan perfecto no es para los hombres».

3.4. *El contrato social:* La convención se ha realizado por el pacto que no es entre individuo y soberano, sino que es un acto de la comunidad de los hombres: Un organismo vivo en que todas las partes obedecen al organismo:

«Unámonos para defender de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurarle a cada cual la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos unos reglamentos de justicia y de paz, a los cuales tengan todos la obligación de conformarse, que no eximan a nadie. Contrato social, deber y garantía de la nueva sociedad, fundamentalmente libre e igual.»

3.5. *El soberano:*

«La voluntad del soberano, es el soberano mismo. El soberano quiere el interés general y, por definición, no puede querer más que el interés general».

Esta soberanía tiene estas características: 1) Es inalienable: La soberanía no se delega: «Los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes: sólo son sus comisarios». 2) *Es indivisible:* Rechaza la división de poderes. 3) *Es infalible:* «Es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública. 4) Es absoluta: «El pacto social confiere al cuerpo político, un poder absoluto sobre todos los suyos».

3.6. *Voluntad general y los intereses particulares:* Se trata de la voluntad de la comunidad, que como es natural, no siempre coincidirá con la voluntad de todos los particulares: Los particulares pueden disentir, pero deberán acatar:

«A menudo existe mucha diferencia entre la voluntad general y la de todos; la general va en pro del interés común; la de todos, del privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: más quitar de estas voluntades mismas las de más y las de menos, que se destruyen mutuamente y queda como resultado, al sumar las diferencias, la voluntad general».

Cuestión espinosa, con rebrotes en toda la historia del pensamiento político.

ROUSSEAU

TEXTO 1:

Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres

Primera parte: *El hombre salvaje*

El hombre salvaje, entregado por la Naturaleza al sólo instinto o más bien resarcido del que quizá le falte, por unas facultades capaces de suplir primero ese instinto y de elevarlo seguidamente mucho por encima de aquél, empezará, pues, por las funciones puramente animales: apercibir y sentir será su primer estado que le será común junto a todos los animales. Querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma hasta que las nuevas circunstancias provoquen en ella nuevos desarrollos.

Digan lo que digan los Moralistas, el entendimiento humano le debe mucho a las Pasiones, que según la opinión común también le deben mucho a aquél. Es a través de su actividad que nuestra razón se perfecciona. Sólo tratamos de conocer por qué deseamos gozar, y no es posible concebir por qué el que no tuviere ni deseos ni temores se molestaría en razonar. A su vez, las pasiones sacan su origen de nuestras necesidades y su progreso de nuestros conocimientos; pues no es posible desear o temer las cosas más que en base a las ideas que de ellas se pueda tener o mediante el mero impulso de la Naturaleza, y el hombre salvaje privado de toda suerte de luces sólo siente las pasiones de esta última especie; sus deseos no pasan de sus necesidades físicas; los únicos bienes que conoce dentro del Universo son la comida, una hembra, y el descanso; los únicos males que teme son el dolor y el hambre. Digo el

dolor y no la muerte, por cuanto jamás el animal sabrá lo que es morir, y el conocimiento de la muerte, y de sus terrores, es una de las primeras conquistas que el hombre realizó al alejarse de la condición animal.

Yo pregunto cuál de entre la vida civil o natural es la más sujeta a volverse insoportable para quienes disfrutan de ella. No vemos casi en torno nuestro sino a gentes que se lamentan de su existencia; muchas incluso que se privan de ella en todo lo que pueden, y la reunión de las Leyes divina y humana apenas basta para detener ese desorden. Yo pregunto si nunca se ha oído decir que un salvaje en libertad haya tan siquiera pensado en lamentarse de la vida y en darse la muerte. Así, pues, hay que juzgar con menos orgullo de qué lado está la verdadera miseria. Nada, en cambio, hubiese sido tan miserable como el hombre salvaje, encandilado por las luces, atormentado por las pasiones y razonando sobre un estado diferente del suyo. Fue merced a una muy sabia Providencia cómo las facultades que tenía en potencia no debían desarrollarse más que junto a las oportunidades de ejercerlas, para que no le fuesen superfluas ni una carga antes de tiempo, ni tardías e inútiles en caso de necesidad. Había en el solo instinto todo cuanto necesitaba para vivir bajo el estado natural; no tiene en una razón cultivada sino lo que necesita para vivir en sociedad.

Parece en principio que los hombres que vivían en ese estado, al no mantener entre sí ninguna especie de relación moral ni de obligaciones conocidas, no podían ser ni buenos ni malos, y que no tenían ni vicios ni virtudes, a no ser que, tomando estas palabras en el sentido físico, no se llame vicios en el individuo las cualidades que pueden perjudicar su propia conservación, y virtudes aquéllas que a ella pueden contribuir, en tal caso cabría llamar como más virtuoso al que menos resistiera a los meros impulsos de la Naturaleza.

Concluyamos que al vagar por los bosques sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin relaciones, sin la menor necesidad de sus semejantes como sin ningún deseo de perjudicarles, a lo mejor sin reconocer nunca a ninguno individualmente, el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo no tenía más que los sentimientos y las luces propias a dicho estado, que no sentía más que sus verdaderas necesidades, sólo miraba lo que creía le interesaba ver, y que su inteligencia no hacía más progresos que su vanidad. Si por casualidad hacía algún descubrimiento, ni tan siquiera podía comunicarlo a sus hijos. El arte perecía con el inventor. No había ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente, y dado que cada cual partía siempre del mismo punto, los siglos discurrían en medio de toda la tosquedad de las primeras edades, la especie ya era vieja, y el hombre seguía siendo eternamente niño.

Si me he extendido tan largamente sobre la hipótesis de aquella condición primitiva, es porque teniendo que destruir unos antiguos errores y unos prejuicios inveterados he creído tener que calar hasta la raíz, y mostrar en el cuadro del verdadero estado natural hasta qué extremo la desigualdad, incluso natural, dista de tener en ese estado tanta realidad e influencia como lo pretenden nuestros autores. (*El Emilio*, cap. 1.)

COMENTARIO:

1. *Esquematizar el texto*

2. *Comprensión de los enunciados.*

2.1. 'Entregado por la naturaleza al solo instinto o más bien resarcido del que quizá le falte.'
2.2. 'Empezará por las facultades, pues, por las facultades puramente mentales.'
2.3. 'Digan lo que digan los moralistas, el entendimiento humano le debe mucho a las pasiones.'
2.4. 'A su vez las pasiones sacan su origen de nuestras necesidades.'
2.5. 'Hipótesis de aquella condición primitiva.'

3. *Comprensión formal del texto.*

3.1. Funciones del hombre salvaje.
3.2. Relación y jerarquía entre «pasiones y razón». ¿Por cuál se decanta?, ¿por qué?
3.3. Necesidades primarias: Enumerarlas.

3.4. Vida civil y vida natural:
¿Cuál de las dos es sana y cuál es perjudicial? Esquematizar el argumento.
3.5. La moral del hombre salvaje: ¿Por qué en este estado se deduce que el hombre salvaje es «amoral»? ¿Cuál sería la única moralidad posible?
3.6. Situación concreta del hombre salvaje. ¿Describirla. ¿Qué tipo de comunicación podía y quería establecer?

4. *Comentario abierto.*

La recuperación del hombre salvaje: ¿Es válida? ¿Es posible? ¿Es incompatible el hombre y la sociedad? Valoración del hombre salvaje.

La autosuficiencia como solución.

TEXTO 2:

El hombre, corrompido por la sociedad y recuperado por la educación

«*Todo es perfecto al salir de manos del hacedor de todas las cosas; todo degenera entre las manos del hombre.* El fuerza a una tierra a nutrir las producciones de otra, a un árbol a llevar los frutos de otro; mezcla y confunde los climas, los elementos, las estaciones; él mutila a su perro, a su caballo, a su esclavo; él lo trastorna todo, lo desfigura todo, *ama la deformidad, los monstruos;* él no quiere nada tal y como lo ha hecho la naturaleza, incluso el hombre; él precisa ordenarlo por sí, como caballo en picadero; él precisa contornearlo a su modo, como un árbol de su jardín.

Sin esto, todo iría todavía peor, y nuestra especie no quiere estar formada a medias. En el estado en que quedan las cosas en el futuro, un hombre abandonado a sí mismo entre los *demás* desde su nacimiento, sería el más desfigurado de todos. Los prejuicios, la autoridad, la necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales en que nos hallamos sumergidos, asfixiarían en él la naturaleza y no situarían nada en su lugar. Ella quedaría como un arbolito que el *azar* hace nacer en medio de un camino, y al que los caminantes obligan muy pronto a perecer, moviéndolo por todos lados y doblándolo en todos los sentidos.

Se forman las plantas por el cultivo y los hombres mediante la educación. Si el hombre naciese grande y fuerte, su talla y su fuerza le serían inútiles hasta que él hubiese aprendido a servirse de ellas; le serían perjudiciales, impidiendo a los demás el pensar en ayudarle; y abandonado a sí mismo, moriría en la miseria antes de haber conocido sus necesidades. Se quejan del estado de la infancia; no se ve que la raza humana hubiera perecido, si el hombre no hubiese comenzado por ser niño.

Nacemos débiles, tenemos necesidad de fuerza; nacemos desprovistos de todo, tenemos necesidad de asistencia; nacemos estúpidos, tenemos necesidad de juicio. Todo lo que nosotros no poseemos por nuestro nacimiento y de lo que tenemos gran necesidad al ser mayores, nos es dado por la educación.

Esta eduación nos viene de la naturaleza, o de los hombres o de las cosas. El desarrollo interno de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de *la naturaleza;* el uso que se nos enseña a hacer de este desarrollo es la *educación* de los hombres; y la *adquisición* de nuestra propia experiencia sobre los objetos que nos afectan es la educación de las cosas.

Por tanto, cada uno de nosotros está formado por tres clases de maestros. El discípulo en el que sus diversas lecciones se contrarían está mal educado y jamás estará de acuerdo consigo mismo; aquel en el que ellas caigan todas en los mismos puntos, y tiendan a idénticos fines, camina sólo a su objetivo y vive consecuentemente. Este es el único bien educado.

Ahora bien, de estas tres diferentes educaciones, la de la naturaleza no depende de nosotros; la de las cosas sólo depende en ciertos aspectos. La de los hombres es la única de la que verdaderamente somos los maestros; todavía no lo somos por suposición; porque, ¿qué es lo que se puede esperar de dirigir totalmente los consejos y las acciones de todos aquellos que rodean al niño?

Dado que la educación es un arte, es casi imposible que ella tenga éxito, pues el concurso necesario para lograrlo no depende de nadie. Todo lo que a fuerza de cuidados puede hacerse es acercarse más o menos al objetivo, mas es preciso fortuna para alcanzarlo.

¿Cuál es este objetivo? Es el de la misma naturaleza; esto acaba de ser demostrado. Puesto que el concurso de las tres educaciones es necesario para su perfección, es respecto a aquella en la que nada podemos, sobre la que es preciso dirigir,

Nacemos sensibles, y, desde nuestro nacimiento, somos *afectados* de diversas maneras por *los objetos* que nos rodean. Desde el momento que tenemos, por decirlo así, consciencia de *nuestras sensaciones*, estamos dispuestos a *buscar o a huir* de los objetos que las producen, *primero*, según que nos sean ellas *agradables o no; luego*, según la conveniencia o desconveniencia que encontramos entre nosotros y esos objetos, y, en fin, *según los juicios* que nosotros poseamos sobre la idea de felicidad o de perfección que la razón nos dé. Estas disposiciones se extienden y se afirman a medida que nos hacemos más sensibles y más instruidos; pero, constreñidos por nuestros hábitos, se alteran más o menos por nuestras opiniones. Ante esta alteración, *ellas son lo que yo llamo en nosotros la naturaleza.*

Por tanto es a estas *disposiciones primitivas* a las que precisaría relacionarlo todo; y esto se podría si nuestras tres educaciones no fuesen diferentes: pero, ¿qué hacer cuando ellas son opuestas, cuando en lugar de educar un hombre para sí mismo, se quiere educar para los demás? Entonces es imposible el concierto. Forzado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, precisa optar entre *hacer un hombre* o un ciudadano: pues no se puede hacer a la vez el uno y el otro.

El hombre natural es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que no tiene otra relación que consigo mismo o con su semejante. El hombre civil sólo es una unidad fraccionaria que posee un denominador y cuyo valor está en relación con el entero, que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales son las que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa, y transportar el *yo* a la unidad común; de suerte que cada particular no se cree ya uno, sino parte de la unidad, y no es ya sensible sino en el conjunto. Un ciudadano de Roma no era ni Cayo ni Lucio; era un romano, incluso cuando amaba...

Una mujer de Esparta tenía cinco hijos en el ejército y esperaba noticias de la batalla. Llegó un ilota; ella le interrogó temblando. «Vuestros cinco hijos han muerto.» «Vil esclavo ¿te he preguntado esto?» «¡Hemos conseguido la victoria!» La madre corrió al templo, y dio gracias a los dioses. He aquí la ciudadana.

Aquel que en el orden civil *quiere conservar la primacía de los sentimientos de la naturaleza, sabe lo que quiere.* Siempre en contradicción consigo mismo, siempre oscilando entre sus *inclinaciones y sus deberes*, no será nunca ni hombre ni ciudadano; no será bueno ni para él ni para los demás. Será uno de esos hombres de nuestros días, un francés, un inglés, un burgués; no será nada.

Para ser alguna cosa, para ser uno mismo y siempre uno, es preciso obrar como se habla; es preciso estar siempre decidido en cuanto al partido que se quiere tomar, tomarle altivamente y seguirlo siempre. Yo espero que se me presente este prodigio para saber si es hombre o ciudadano, o cómo se las compone para ser a la vez *lo uno y lo otro.*

De objetos necesariamente opuestos derivan dos formas de instituciones contrarias: la una pública y común, la otra particular y doméstica.

La institución pública no existe ya, y no puede seguir existiendo, porque donde no existe ya la patria, no puede seguir habiendo ciudadanos. Estas dos palabras *patria* y *ciudadano* deben ser borradas de las lenguas modernas. Yo sé bien la razón, pero no quiero decirla; no afecta en nada a mi propósito.

Yo no considero como una institución pública estos risibles establecimientos a los que se llama colegios. Yo no sigo contando con la educación del mundo, porque esta educación tendente a dos fines contrarios, falla en ambos, y no es apropiada sino para hacer hombres dobles que asemejen siempre relacionarse con los demás, y no relacionándose nunca sino consigo mismos. Ahora bien estas demostraciones, como son comunes a todo el mundo, no abusan de nadie. Son, por tanto, cuidados perdidos.

«Apenas el niño ha salido del seno de la madre, y apenas goza de la libertad de mover y extender sus miembros, cuando se les ponen nuevas ligaduras. Se le enmantilla, se le acuesta con la cabeza inmóvil y las piernas alargadas, pendientes los brazos a los lados del cuerpo; él queda rodeado de telas y vendajes de toda clase, que no le permiten cambiar de posición. Feliz si no se le estrecha hasta el punto de impedirle respirar y si se ha tenido la precaución de acostarle sobre un lado a fin de que las aguas que él deba echar por la boca puedan salir por sí mismas, pues él no tendría la libertad de volver la cabeza hacia el lado para facilitar el vómito.

El niño recién nacido tiene necesidad de extender y mover sus miembros para sacarlos del embotamiento en donde, semejantes a un ovillo, han permanecido durante tanto tiempo. Se le extiende, es cierto, pero se le impide moverse; la misma cabeza se le sujeta mediante gorros: parece que se tiene miedo de que él no tenga el aire suficiente para vivir.

Una violencia tan cruel, ¿podría no influir sobre su humor así como sobre su temperamento? Su primer sentimiento es un sentimiento de dolor y de pena, ellos no encuentran sino obstáculos para todos los movimientos de que tienen necesidad; más desgraciados que un criminal encadenado, ellos hacen

vanos esfuerzos, se irritan, gritan. Sus primeras voces, decid, ¿son lágrimas? Yo lo creo así: les contrariais desde su nacimiento; los primeros dones que reciben de vosotros son cadenas; los primeros tratos que perciben son tormentos.

No teniendo otra cosa libre que la voz ¿cómo no servirse de ella para quejarse? Ellos gritan por el mal que les hacéis: así, agarrotados gritarías más fuerte que ellos.

Todavía no se nos ha ocurrido poner en mantillas a los hijos de los perros ni de los gatos; ¿vemos que resulte para ellos inconveniente alguno de este descuido? Los niños son más fuertes; de acuerdo, pero en proporción ellos son también más débiles. Si apenas pueden moverse, ¿cómo se van a lastimar ellos? Si se les extiende sobre la espalda morirán en esta posición, sin poderse jamás dar la vuelta, como la tortuga.

En el orden natural, siendo todos los hombres iguales, su vocación común es el estado de hombre; y quien quiera que esté bien educado para esto no puede cumplir mal con cuanto se relaciona con esta condición. Poco me importa que a mi alumno se le destine a las armas, a la iglesia al foro. Antes que la vocación de los padres, la naturaleza le llama a la vida humana. Vivir es el oficio que yo quiero enseñarle; saliendo de mis manos él no será, convengo en ello, ni magistrado, ni soldado, ni sacerdote; será primeramente hombre: todo lo que este hombre debe ser y sabrá serlo en la necesidad tan bien como precise; y cuando la fortuna tenga a bien hacerle cambiar de lugar, él permanecerá siempre en el suyo.

Nuestro verdadero estudio es el de la condición humana. Aquel de entre nosotros que sabe soportar mejor los bienes y los males de esta vida es, según mi parecer, el mejor educado; de donde se sigue que la verdadera educación *consiste menos en precepto que en ejercicios.* Comenzamos a instruirnos comenzando a vivir; nuestra educación comienza con nosotros; vivir no es respirar, es obrar; es hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes nuestras, que nos dan el sentimiento de nuestra existencia. El hombre que ha vivido más no es aquél que cuenta con más años, sino aquel que ha sentido más la vida. Tal se hizo enterrar a los cien años, que murió desde su nacimiento. El hubo ganado el ir a la tumba en su juventud, aunque él hubiese vivido menos hasta aquel tiempo.

Toda nuestra sabiduría consiste en prejuicios serviles; todos nuestros usos no son sino sujeción, tortura y violencia. El hombre civil nace, vive y muere en la esclavitud: a su nacimiento se le cose en una mantilla; a su muerte se le clava en un féretro; en tanto que él conserva la figura humana está encadenado por *nuestras instituciones. (El Emilio,* cap. 1.)

COMENTARIO:

1. *Esquematizar el texto.*

2. *Análisis formal.*

Primera tesis: «Todo es perfecto... en las manos del hacedor; todo degenera en manos del hombre.»

2.1. Factores distorsionados por obra del hombre.
2.2. Factores que provocan la degeneración del hombre. El argumento aducido parte de la experiencia: ¿Es correcto? ¿Cómo lo formula?

Segunda tesis: La educación, recuperación del hombre:

2.2.1. Necesidad de la educación: Razones aducidas. Símil con las plantas. Esquematiza las premisas y consecuencia «a partir de la debilidad humana»
2.2.2. Las tres clases de maestros o de educación:
a) Misión específica de cada una;
b) Relaciones: consecuencias de unas relaciones coordinadas o de posibles choques.
c) Incidencia del pedagogo en cada una de ellas.
2.2.3. ¿Cómo se infiere del texto «que la educación es un arte?»

Tercera tesis: «Del hombre natural y del hombre artificial o ciudadano.»

2.3.1. Definición de ambos según palabras del autor.
2.3.2. Cuadro comparativo de las características de ambos.
2.3.3. Valoración que hace el texto de ambos.
2.3.4. La sociedad, degenera al hombre: Premisas e inferencia del argumento.
2.3.5. Las instituciones como agentes manipuladores: Instituciones que cita.
2.3.6. Libertad y sociedad: ¿Compatible o incompatible? Razonarlo.

2.4. Conclusión: La meta del educador o el oficio de enseñar. Copiar lo más significativo del texto: Frases antológicas.

3. *Comentario abierto:*

a) El planteamiento de Rousseau, ¿es utópico?
b) Sociedad e individuo: ¿La sociedad es siempre, o por esencia, manipuladora?
c) La educación y la sensibilidad: ¿Qué importancia le concedes?

TEXTO 3:

Origen de la sociedad y el contrato social

«El primer individuo al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir «Esto es mío» y encontró a gentes lo bastante simples como para hacerle caso, fue el verdadero fundador de la Sociedad Civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no le hubieran ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: «Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que las frutas a todos pertenecen y que la tierra no es de nadie...»

Por su parte, los ricos apenas conocieron el placer de dominar que ya desdeñaron todos los demás y valiéndose de sus antiguos esclavos para someter a otros nuevos, sólo pensaron en subyugar y avasallar a sus vecinos, parecidos a esos lobos hambrientos que una vez han catado la carne humana rechazan cualquier otro alimento y ya sólo quieren devorar hombres.

Nacía entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante un conflicto perpetuo que sólo acababa en los combates y los asesinatos. La Sociedad naciente cedió su puesto a la más espantosa de las guerras. El género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas conquistas que había logrado y laborando únicamente en vergüenza suya por el abuso de las facultades que lo honran, se puso él mismo al borde de su ruina.

Es imposible que finalmente los hombres no llegaran a reflexionar sobre una situación tan miserable y sobre las calamidades que los abrumaban. Los ricos sobre todo, pronto debieron sentir hasta qué punto era perjudicial una guerra perpetua, de la cual sólo ellos hacían el gasto total y en la que el peligro de perder la vida era común y el de perder los bienes individual. Desprovisto de razones válidas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse, aplastando fácilmente a un individuo, pero aplastado a su vez por unos grupos de bandidos, solo en contra de todos y no pudiendo por culpa de los celos recíprocos unirse con sus iguales contra unos enemigos unidos por la esperanza común del saqueo, el rico, apremiado por la necesidad, concibió por fin el proyecto más meditado que jamás entrara en la mente humana: fue el de emplear en favor suyo las propias fuerzas de los que le atacaban, de convertir a sus adversarios en defensores suyos, de inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan provechosas como el derecho natural le era contrario.

Con este fin, inventó fácilmente unas razones falaces para ganarlos a su objetivo. «Unámonos —les dijo— para defender de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurarle a cada cual la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos unos reglamentos de justicia y de paz a los cuales todos tengan la obligación de conformarse, que no eximan a nadie y que reparen de cualquier modo los caprichos de la fortuna al someter por igual al poderoso y al débil a los mutuos deberes. En una palabra: En lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, concentrémoslas en un poder supremo que nos gobierne con sabias leyes, que proteja y defienda a todos los medios de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia.

...Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad, pues con bastante inteligencia para comprender las ventajas de una institución política, carecían de la experiencia necesaria para prevenir sus peligros; los más capaces de prever los abusos eran precisamente los que esperaban aprovecharse de ellos, y los mismos sabios vieron que era preciso resolverse a sacrificar una parte de su libertad para conservar la otra, del mismo modo que un herido se deja cortar un brazo para salvar el resto del cuerpo.

Tal fue o debió ser el origen de la Sociedad o de las leyes, que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, aniquilaron para siempre la libertad natural, fijaron para todo el tiempo la ley de la propiedad y la desigualdad, hicieron de una astuta usurpación un derecho irrevocable y, para provecho de unos cuantos ambicisosos, sujetaron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. Fácilmente se ve cómo el establecimiento de una sociedad hizo indispensable el de todas las demás, y de qué manera, para hacer frente a las fuerzas unidas fue necesario unirse a la vez. Las sociedades, multiplicándose rápidamente, cubrieron toda la superficie de la tierra, y ya no fue posible hallar un solo rincón en el Universo dónde se pudiera evadir el yugo y sustraer la cabeza al filo de la espada, con frecuencia mal manejada, que cada hombre vio perpetuamente suspendida encima de su cabeza. (*Discurso sobre origen de la desigualdad entre los hombres.*)

El Contrato Social

... Entonces, ese estado primitivo ya no puede subsistir, y el género humano perecería sino cambiara su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente aunar y dirigir las que ya existen, no les queda otro medio, para subsistir, que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia.

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de varios; pero como la fuerza y la libertad de cada hombre son los primeros instrumentos de su conservación ¿cómo los comprometará sin perjudicarse y sin descuidar las atenciones que se debe a sí mismo? Esta dificultad aplicada a mi tema puede enunciarse en estos términos: *Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes.* Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato Social.

Las cláusulas de este Contrato están de tal modo determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de nulo efecto y aunque nunca han sido formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas, y tácitamente reconocidas.

Estas cláusulas bien entendidas, se reducen todas a una: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Pues en primer lugar, dándose cada uno todo entero, la condición es igual para todos y por ello nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Por otra parte, dándose cada uno sin reserva, la unión es todo lo perfecta que pueda ser y ningún asociado tiene ya nada que reclamar.

En fin, dándose cada uno a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

De suerte que si se aparta del Pacto Social lo que no es esencia resultará que se reduce a los términos siguientes: *Cada uno de nosotros* pone en *común su persona y todo su poder bajo la suprema Dirección General; y recibimos en corporación a cada miembro como parte indivisible del todo.*

La Voluntad General

Este tránsito del estado natural al estado civil, produce en el hombre un cambio muy importante, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones el caracter moral que antes le faltaba... y aunque así se prive de varias de las ventajas que le ofrece la naturaleza gana otras igualmente grandes... lo que el hombre pierde por el Contrato Social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y pueda alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee.»

COMENTARIO:

1. ***Esquematizar el texto, por temas.***

Tercera tesis: «Del hombre natural y del hombre artificial o ciudadano.»

2.3.1. Definición de ambos según palabras del autor.
2.3.2. Cuadro comparativo de las características de ambos.
2.3.3. Valoración que hace el texto de ambos.
2.3.4. La sociedad, degenera al hombre: Premisas e inferencia del argumento.
2.3.5. Las instituciones como agentes manipuladores: Instituciones que cita.
2.3.6. Libertad y sociedad: ¿Compatible o incompatible? Razonarlo.

2.4. Conclusión: La meta del educador o el oficio de enseñar. Copiar lo más significativo del texto: Frases antológicas.

3. *Comentario abierto:*

a) El planteamiento de Rousseau, ¿es utópico?
b) Sociedad e individuo: ¿La sociedad es siempre, o por esencia, manipuladora?
c) La educación y la sensibilidad: ¿Qué importancia le concedes?

TEXTO 3:

Origen de la sociedad y el contrato social

«El primer individuo al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir «Esto es mío» y encontró a gentes lo bastante simples como para hacerle caso, fue el verdadero fundador de la Sociedad Civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no le hubieran ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: «Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que las frutas a todos pertenecen y que la tierra no es de nadie...»

Por su parte, los ricos apenas conocieron el placer de dominar que ya desdeñaron todos los demás y valiéndose de sus antiguos esclavos para someter a otros nuevos, sólo pensaron en subyugar y avasallar a sus vecinos, parecidos a esos lobos hambrientos que una vez han catado la carne humana rechazan cualquier otro alimento y ya sólo quieren devorar hombres.

Nacía entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante un conflicto perpetuo que sólo acababa en los combates y los asesinatos. La Sociedad naciente cedió su puesto a la más espantosa de las guerras. El género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas conquistas que había logrado y laborando únicamente en vergüenza suya por el abuso de las facultades que lo honran, se puso él mismo al borde de su ruina.

Es imposible que finalmente los hombres no llegaran a reflexionar sobre una situación tan miserable y sobre las calamidades que los abrumaban. Los ricos sobre todo, pronto debieron sentir hasta qué punto era perjudicial una guerra perpetua, de la cual sólo ellos hacían el gasto total y en la que el peligro de perder la vida era común y el de perder los bienes individual. Desprovisto de razones válidas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse, aplastando fácilmente a un individuo, pero aplastado a su vez por unos grupos de bandidos, solo en contra de todos y no pudiendo por culpa de los celos recíprocos unirse con sus iguales contra unos enemigos unidos por la esperanza común del saqueo, el rico, apremiado por la necesidad, concibió por fin el proyecto más meditado que jamás entrara en la mente humana: fue el de emplear en favor suyo las propias fuerzas de los que le atacaban, de convertir a sus adversarios en defensores suyos, de inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan provechosas como el derecho natural le era contrario.

Con este fin, inventó fácilmente unas razones falaces para ganarlos a su objetivo. «Unámonos —les dijo— para defender de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurarle a cada cual la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos unos reglamentos de justicia y de paz a los cuales todos tengan la obligación de conformarse, que no eximan a nadie y que reparen de cualquier modo los caprichos de la fortuna al someter por igual al poderoso y al débil a los mutuos deberes. En una palabra: En lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, concentrémoslas en un poder supremo que nos gobierne con sabias leyes, que proteja y defienda a todos los medios de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia.

...Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad, pues con bastante inteligencia para comprender las ventajas de una institución política, carecían de la experiencia necesaria para prevenir sus peligros; los más capaces de prever los abusos eran precisamente los que esperaban aprovecharse de ellos, y los mismos sabios vieron que era preciso resolverse a sacrificar una parte de su libertad para conservar la otra, del mismo modo que un herido se deja cortar un brazo para salvar el resto del cuerpo.

Tal fue o debió ser el origen de la Sociedad o de las leyes, que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, aniquilaron para siempre la libertad natural, fijaron para todo el tiempo la ley de la propiedad y la desigualdad, hicieron de una astuta usurpación un derecho irrevocable y, para provecho de unos cuantos ambicisosos, sujetaron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. Fácilmente se ve cómo el establecimiento de una sociedad hizo indispensable el de todas las demás, y de qué manera, para hacer frente a las fuerzas unidas fue necesario unirse a la vez. Las sociedades, multiplicándose rápidamente, cubrieron toda la superficie de la tierra, y ya no fue posible hallar un solo rincón en el Universo dónde se pudiera evadir el yugo y sustraer la cabeza al filo de la espada, con frecuencia mal manejada, que cada hombre vio perpetuamente suspendida encima de su cabeza. (*Discurso sobre origen de la desigualdad entre los hombres.*)

El Contrato Social

... Entonces, ese estado primitivo ya no puede subsistir, y el género humano perecería sino cambiara su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente aunar y dirigir las que ya existen, no les queda otro medio, para subsistir, que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia.

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de varios; pero como la fuerza y la libertad de cada hombre son los primeros instrumentos de su conservación ¿cómo los comprometará sin perjudicarse y sin descuidar las atenciones que se debe a sí mismo? Esta dificultad aplicada a mi tema puede enunciarse en estos términos: *Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes.* Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato Social.

Las cláusulas de este Contrato están de tal modo determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de nulo efecto y aunque nunca han sido formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas, y tácitamente reconocidas.

Estas cláusulas bien entendidas, se reducen todas a una: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Pues en primer lugar, dándose cada uno todo entero, la condición es igual para todos y por ello nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Por otra parte, dándose cada uno sin reserva, la unión es todo lo perfecta que pueda ser y ningún asociado tiene ya nada que reclamar.

En fin, dándose cada uno a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

De suerte que si se aparta del Pacto Social lo que no es esencia resultará que se reduce a los términos siguientes: *Cada uno de nosotros* pone en *común su persona y todo su poder bajo la suprema Dirección General; y recibimos en corporación a cada miembro como parte indivisible del todo.*

La Voluntad General

Este tránsito del estado natural al estado civil, produce en el hombre un cambio muy importante, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones el caracter moral que antes le faltaba... y aunque así se prive de varias de las ventajas que le ofrece la naturaleza gana otras igualmente grandes... lo que el hombre pierde por el Contrato Social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y pueda alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee.»

COMENTARIO:

1. ***Esquematizar el texto, por temas.***

2. *Estructura formal del texto.*

2.1. Primera tesis: «La propiedad es el origen de la sociedad»

1. Origen de la sociedad:
   a) Explicación hipotética, según Rousseau: Relación sociedad y propiedad.
   b) Dialéctica amo y esclavo: Comportamiento mutuo.
   c) ¿De dónde arranca la conflictividad?
   d) Premisas y consecuencia de la inevitabilidad de la guerra.
2. Intento de manipulación de la dialéctica:
   a) Estrategia planteada por el amo.
   b) Reacción del esclavo: ¿Es lógica? ¿Por qué?
   c) Señalar los elementos demagógicos de la estrategia.

2.2. Segunda tesis: «El Contrato social, recuperación del hombre»

1. Premisas y consecuencia probando la necesidad del Contrato social.
2. Componentes del pacto.
3. Objetivos a conseguir con el Contrato.
4. Cláusulas del Contrato.
5. Fórmula textual del pacto.

2.3. Tercera tesis: «La soberanía popular»

1. El Contrato social no coarta la libertad:
   a) ¿Cómo plantea el argumento el texto?
   b) ¿Por qué el Contrato aporta beneficios a la mayoría y a los particulares?
   c) ¿Qué se gana y qué se pierde con el Contrato?
   d) ¿Qué cambios produce en la conducta humana?
   e) ¿Cómo y por qué la sociedad es elemento válido para recuperar la naturaleza?

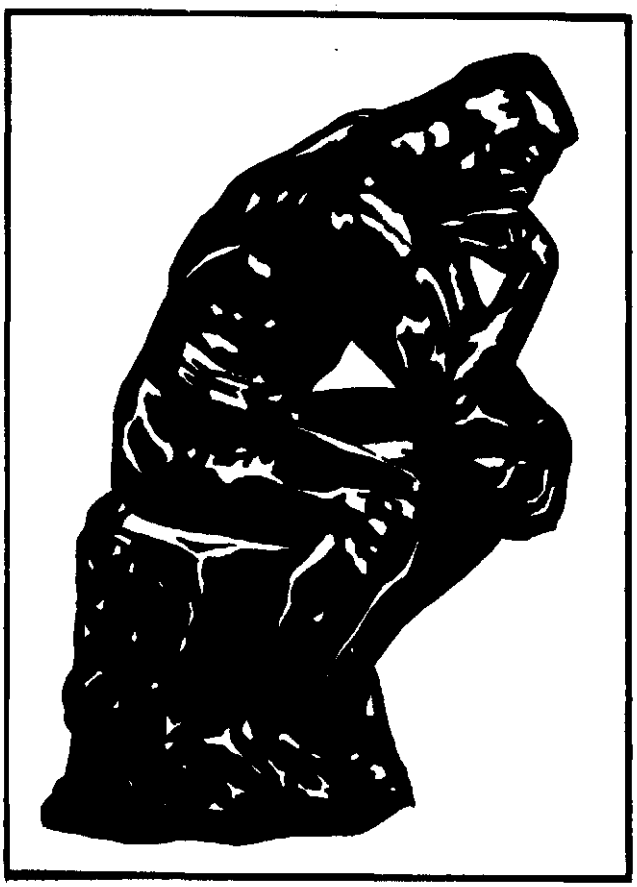
3. *Comentario abierto.*

a) La sociedad y la soberanía en Hobbes y en Rousseau.
b) La sociedad y los particulares: intentos de manipulación y recuperación. Superación del problema.

4. *La mayoría y la minoría: contradicciones o posibilidades de superación.*

11

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE KANT



«El pensador.»
RODIN.

TEMA 11

El idealismo trascendental de Kant

KANT

1. *Introducción.*

1.1. El 'idealismo trascendental o crítico' es una teoría del conocimiento cuyo propósito fundamental consiste en el análisis de la constitución del objeto científico.

1.2. La 'teoría del conocimiento', según el idealismo kantiano, ha de resolver dos importantes cuestiones:

a) ¿Cómo son posibles las ciencias?
b) ¿Cuáles son las condiciones de objetividad del conocimiento científico?

1.3. Racionalismo, empirismo e idealismo crítico ante el problema de la posibilidad del conocimiento científico.

a) Punto de partida: racionalistas, empiritistas y criticistas están de acuerdo en afirmar que la ciencia es posible merced a la objetividad de sus proposiciones o enunciados (juicios).
b) El criticismo frente al racionalismo y el empirismo: diversas son las soluciones en torno a las determinaciones objetivas del conocimiento objetivo.

1. Solución racionalista: sólo la razón es capaz de determinar los criterios de validez de los juicios, ya que una proposición es verdadera si posee claridad y distinción.
2. Solución empirista: sólo la sensibilidad puede establecer criterios válidos de certeza.
3. Solución criticista: los criterios de objetividad de los juicios científicos dependen de dos factores: del dato empírico (sensibilidad) y de las condiciones apriorísticas y categoriales del sujeto trascendental (entendimiento).

> «Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan objetos. A través de la segunda los pensamos.» (*C.R.P.*, Introducción, VII.)

El desarrollo del criticismo kantiano constituye el contenido de su obra *Crítica de la Razón Pura*.

2. *Crítica de la Razón Pura.*

2.1. Introducción.

a) Punto de partida: el problema primordial a resolver es el de la posibilidad de la Metafísica como ciencia. La solución al problema supone una cuestión previa: ¿cómo son posibles las ciencias?

«La solución de dicho problema incluye, a la vez, la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento teórico a priori de objetos, es decir, incluye la respuesta a las siguientes preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura?

¿Cómo es posible la ciencia natural pura?» (*C.R.P.*, Introducción, VI.)

b) Posibilidad de la ciencia: es preciso analizar los fundamentos del conocimiento científico e investigar cuáles son las condiciones de su posibilidad. Dos son las condiciones de posibilidad.

1. Que la proposición posea un valor universal y necesario.
2. Que el contenido de las proposiciones provenga de la intuición empírica.

c) Posibilidad de los juicios científicos: Hemos afirmado que la ciencia es posible si sus juicios son objetivos, pero, ¿cuáles son las condiciones por las que son posibles los juicios que requiere la ciencia?

Para Kant los juicios de la ciencia son posibles si contienen las determinaciones objetivas requeridas por el conocimiento científico. Tal investigación debe realizarse a partir del análisis de los distintos tipos de juicios.

1. Juicios analíticos y juicios sintéticos: un juicio es analítico si el predicado pertenece o está contenido en el sujeto; si el predicado no pertenece al sujeto, en tal caso se denominará sintético.

«O bien el predicado *B* pertenece al sujeto *A* como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto *A*, o bien *B* se halla completamente fuera del concepto *A*... En el primer caso llamo al juicio analítico; en el segundo, sintético.» (*C.R.P.*, Introducción, IV.)

2. Los juicios analíticos son explicativos, es decir, no amplían el conocimiento al no añadir nada al concepto del sujeto. Los sintéticos son extensivos o ampliativos, pero carecen de la universalidad y necesariedad propias de la ciencia.

«Podríamos también denominar los primeros juicios explicativos, y extensivos los segundos, ya que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto.» (*C.R.P.*, Introducción, IV.)

3. Juicios a priori y juicios a posteriori. Todo conocimiento que no se obtiene a partir de la experiencia es a priori, por el contrario, aquellos que dependen de la experiencia son a posteriori:

«En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento a priori el que es absolutamente independiente de toda experiencia... A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible a posteriori, es decir, mediante la experiencia.» (*C.R.P.*, Introducción,II.)

4. Para Kant, los únicos juicios que pueden fundamentar la ciencia son los juicios sintéticos (=extensivos) a priori (universales y necesarios).

«El objetivo final de nuestro conocimiento especulativo a priori se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos. Pues aunque los juicios analíticos son muy importantes y necesarios, solamente lo son con vistas a alcanzar la claridad de

conceptos requerida para una síntesis amplia y segura, como corresponde a una adquisición realmente nueva.» (*C.R.P.*, Introducción, IV.)

d) Posibilidad de los juicios sintéticos a priori: la posibilidad de la ciencia supone la posibilidad de los juicios científicos que, para Kant, son sintéticos a priori. Pero, ¿cómo con posibles tales juicios?

«La tarea propia de la tazón pura se contiene en esta pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori.» (*C.R.P.*, Introducción, VI.)

Sólo la crítica de la razón nos puede conducir a dicho objetivo:

«Una vez que la razón ha obtenido un pleno conocimiento previo de su propia capacidad respecto de los objetos que se le puedan ofrecer en la experiencia, tiene que resultarle fácil determinar ...la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia.» (*C.R.P.*, Introducción, VI.)

e) La teoría kantiana del conocimiento se basa en dos fuentes o facultades: la sensibilidad y el entendimiento. En virtud de la sensibilidad recibimos el dato empírico y a través de la inteligencia los objetos de experiencia quedan revestidos de las determinaciones universales y necesarias requeridas por el saber científico. La razón pura queda al margen de la constitución del objeto científico, los conceptos (ideas) de la razón no se aplican a los fenómenos, dado que las ideas sólo producen síntesis metaempíricas.

2.2. Partes de la Crítica de la Razón Pura.

Hemos explicado anteriormente que para la constitución del objeto científico es necesario que el sujeto revista al dato empírico de unas condiciones trascendentales de objetividad, denominadas por Kant 'formas a priori'. Lo 'a priori' es lo que el sujeto trascendental aporta en la constitución del objeto de conocimiento.

«De todo lo anterior se desprende la idea de una ciencia especial que puede llamarse la Crítica de la razón pura, ya que razón es la facultad que proporciona los principios del conocimiento a priori.» (*C.R.P.*, Introducción, VII.)

Kant divide la Crítica de la Razón Pura en tres partes: Estética trascendental, Analítica trascendental y Dialéctica trascendental que se corresponden respectivamente con las siguientes facultades: sensibilidad, entendimiento y razón.

a) La Estética trascendental estudia las condiciones espacio-temporales del conocimiento que, como intuiciones puras, producen la primera síntesis de carácter sensible.
b) La Analítica trascendental tiene por objeto el estudio de los conceptos puros del entendimiento, condición necesaria para que lo dado en la sensibilidad adquiera el carácter de objeto pensado.
c) La Dialéctica trascendental se ocupa del problema de la posibilidad de la Metafísica como ciencia.

2.3. El objetivo fundamental de la Crítica de la Razón Pura.

a) Postulados básicos.

1. No hay conocimiento objetivo sin datos empíricos como tampoco es posible objetividad alguna sin aprioridad.
2. Las facultades designan distintos niveles de aprioridad del sujeto trascendental.
3. Cada una de las facultades, mediante las formas a priori, reduce a unidad una diversidad de contenidos.

b) Las distintas modalidades de síntesis a priori.

1. La síntesis sensible: la diversidad del dato empírico queda unificada bajo las formas a priori de la sensibilidad, síntesis necesaria para la constitución del objeto científico.
2. La síntesis categorial: la diversidad fenoménica queda unificada bajo las formas puras de los conceptos o categorías del entendimiento.
3. La síntesis ideal: La razón pura ordena y sintetiza de forma sistemática la diversidad de los juicios bajo principios metacategoriales (ilusión de la razón pura).

2.4. Estética trascendental.

a) Caracteres generales.

1. La estética trascendental trata de las condiciones trascendentales del conocimiento sensible.

   «La ciencia de todos los principios de la sensibilidad a priori la llamo estética trascendental.» (*C.R.P.*, Primera parte, sec. ú.)

2. Elementos de la Estética trascendental.
   — La facultad: sensibilidad o receptividad.
   — El acto: intuición sensible.
   — El objeto: fenómeno sensible.

b) Análisis de la facultad.
Usos de la sensibilidad:

1. Uso empírico:

   «La sensibilidad es una facultad receptiva puesto que puede ser afectada por un dato (empírico) y extrasubjetivo) que no resulta de ningún principio a priori.» (*C.R.P.*, Ibíd.)

2. Uso trascendental: la Estética trascendental es la ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad. Los principios a priori de la sensibilidad sintetizan la pura diversidad del dato empírico.

c) Análisis del acto.

1. La intuición sensible:
   — Necesidad de la intuición sensible: Un pensamiento incapaz de intuición intelectual originaria precisa, para poder tener objetos de conocimiento, de la intuición sensible.
   — Naturaleza de la intuición:

   «La intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio.» (*C.R.P.*, Ibíd.)

— Clases de intuiciones:

1.1. Intuición empírica:

«La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación., (*C.R.P.*, Ibíd.)

1.2. Intuición pura:

«Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación.» (*C.R.P.*, Ibíd.)

2. Las intuiciones empíricas o sensaciones son las representaciones del objeto por el que somos afectados. El dato empírico se caracteriza por

ser pura diversidad y estar desprovisto de necesidad y universalidad. Se trata de un dato irracional, contingente, particular y empírico.

3. Las intuiciones puras son representaciones en las que no hay nada en ellas que pertenezca a la sensación. Las formas a priori de la sensibilidad son el espacio y tiempo mediante las cuales la diversidad fenoménica es ordenada y dispuesta en cierta forma o estructura que no es sensación.

   — El espacio es la forma a priori de la sensibilidad externa y el tiempo de la sensibilidad interna, es decir, modos como percibimos todas las sensaciones externas como internas.
   — El espacio y tiempo, en tanto que intuiciones puras de la sensibilidad, constituyen para el 'sujeto trascendental', una diversidad a priori.
   — El espacio y tiempo en su uso trascendental se aplican directamente al dato sensible sintetizando la pura diversidad fenoménica bajo unidades empíricas.
   — El espacio y tiempo, en tanto que intuiciones puras, posibilitan los juicios sintéticos a priori de la ciencia matemática. La intuición pura espacial es la condición posibilitante de la geometría, y la intuición pura temporal posibilita los juicios sintéticos a priori de la aritmética.

   «El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición a priori, a los fenómenos externos... el tiempo constituye una condición a priori de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos.» (*C.R.P.*, primera parte, sec. 2, 6.)

d) Análisis del fenómeno sensible.

1. Noción de fenómeno sensible: es el resultado de aplicar las formas a priori de la sensibilidad a los datos sensibles o sensaciones (dato empírico + forma a priori sensible = fenómeno sensible).
2. Elementos del fenómeno sensible.

   — La sensación se corresponde con la materia del fenómeno.

   «Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo materia del mismo.» (*C.R.P.*, primera parte, 1.)

   — Las formas puras o a priori se corresponden con la forma del fenómeno.

   «Llamo forma del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones.» (*C.R.P.*, Ibíd.)

3. Naturaleza del fenómeno: el fenómeno, en tanto que sensible, posee una diversidad formal. Pero una diversidad, aunque formal, sólo puede ser unificada por síntesis o reglas formales (categorías) para poder constituirse en objeto de conocimiento científico.
4. El nivel de aprioridad de la síntesis fenoménica: el fenómeno sensible representa el primer grado de unidad de la conciencia, no se trata de la conciencia trascendental sino psíquica o empírica.

2.5. Analítica trascendental.

a) Caracteres generales.

1. La analítica trascendental trata de las condiciones por las que podemos pensar los objetos dados por la sensibilidad.

   «Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. (*C.R.P.*, segunda parte, 1.)

2. Elementos de la analítica trascendental.
   — La facultad: entendimiento o espontaneidad.
   — El acto: el pensar, mediante conceptos, un objeto en general.
   — El fin: la representación conceptual de un objeto dado en la intuición empírica.

b) Análisis de la facultad: usos del entendimiento.

1. Uso lógico del entendimiento:
   — Noción negativa: es una facultad cognoscitiva no sensible o receptiva.
   — Noción positiva: es la facultad de conocer mediante conceptos.

   «Como no hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual, resulta que el conocimiento de todo entendimiento—o al menos el del entendimiento humano—es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo.» (*C.R.P.*, primera división, lib. I.)

   — Los conceptos se fundan en la espontaneidad del entendimiento y sólo sirven para formular juicios, por ello el entendimiento.

   «Puede representarse como una facultad de juzgar.» (Ibíd.)

2. Uso trascendental del entendimiento.
   — La función trascendental del entendimiento consiste en unir o sintetizar lo diverso de la sensibilidad a priori bajo unidades categoriales o conceptos puros.

   «Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto lo llamo síntesis.» (*C.R.P.*, primera división, lib. primero, sec. tercera.)

   — El entendimiento tiene un canon de su uso objetivamente válido, canon que le enseña a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos que contienen a priori las condiciones relativas a las reglas. En tal sentido se define el entendimiento en general como la facultad de las reglas.

c) Análisis de los conceptos puros o categorías.

1. Necesidad de los conceptos puros: ningún contenido de conciencia puede convertirse en conocimiento objetivamente válido, si no es pensado mediante conceptos puros. El dato sensible necesita de las categorías para poder convertirse en objeto de conocimiento científico. Las intuiciones sensibles no pueden ser pensadas sin las categorías.

   «Hay dos condiciones bajo las cuales puede conocerse un objeto. En primer lugar, la intuición a través de la cual viene dado, aunque únicamente en cuanto fenómeno. En segundo lugar, el concepto a través del cual es pensado el objeto correspondiente a dicha institución.» (*C.R.P.*, primera división, lib. I, cap. II, sec. I, 14.)

2. Naturaleza de los conceptos puros o categorías: los conceptos sin intuiciones son vacíos y han de llenarse con los datos que le suministra la sensibilidad.

«Los pensamientos sin contenido son vacíos; las instituciones sin conceptos son ciegas. Por ello es necesario hacer sensibles los conceptos como hacer inteligibles las intuiciones.» (*C.R.P.*, segunda parte, I.)

3. Las categorías y sus usos.
   - Uso lógico o meramente formal de los conceptos puros: las categorías poseen un uso lógico cuando se refieren a un objeto pensado en general y no se aplican a la intuición empírica. En tal sentido los conceptos puros y los juicios formales poseen las mismas condiciones generales de unidad.

     «Todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra superior, la cual comprende en sí la anterior y otra más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo. Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios.» (*C.R.P.*, primera división, lib. I.)
   - Uso trascendental u objetivo de los conceptos: las categorías sólo poseen un uso objetivo cuando se aplican a intuiciones empíricas.
4. Deducción 'metafísica' (formal) de las categorías: Kant afirma que las 'formas lógicas puras' de los juicios coinciden necesariamente con las categorías, pues ambas son funciones generales (formales) de unidad de nuestras representaciones.

   «La misma función que da unidad a las distintas representaciones en un juicio proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento... De esta forma, surgen precisamente tantos conceptos puros referidos a priori a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían dentro de la anterior tabla en todos los juicios posibles.» (*C.R.P.*, 10.)

Deducción de los conceptos puros a partir de la tabla de todos los juicios posibles según la división formal de los mismos:

Criterio	*Tipos formados de juicios*	*Categorías inferidas*	*Ejemplos*
1.º Según cantidad.	Universales. Particulares. Singulares.	Totalidad. Pluralidad. Unidad.	'Todo *A* es *B*'. 'Algún *A* es *B*'. 'Ese *A* es *B*'.
2.º Según cualidad.	Afirmativos. Negativos. Indefinidos.	Realidad. Negación. Limitación.	'Es cierto que *A* es *B*'. '*A* no es *B*'. '*A* es no *B*'.
3.º Según relación.	Categóricos. Hipotéticos. Disyuntivos.	Sustancia. Causalidad. Acción recíproca.	'*A* es *B*'. 'Si *A* es *B*, entonces es *C*'. '*A* es *B*, o *C*, o *D*... o *N*'.
4.º Según modo.	Problemáticos. Asertóricos. Apodícticos.	Posibilidad. Existencia. Necesidad.	'*A* puede ser *B*'. '*A* de hecho es *B*'. '*A* necesariamente es *B*'.

5. Deducción trascendental de las categorías: *consiste* en mostrar la posibilidad de las categorías como representaciones a priori de los objetos suministrados por la intuición sensible:

   «En la deducción trascendental como conocimientos a priori de los objetos de la intuición.» (*C.R.P.*, 26.)

6. Los principios del entendimiento puro expresan reglas relativas a lo que sucede empíricamente y constituyen las condiciones de posibilidad de la Física.

2.6. Dialéctica trascendental.

a) Caracteres generales.

1. La Dialéctica trascendental trata de la posibilidad de la Metafísica como ciencia.
2. Elementos de la dialéctica trascendental.
   — La facultad: la razón.
   — El acto: las inferencias mediatas o dialécticas.
   — El fin: las ideas trascendentales.

b) Análisis de la facultad: usos de la razón.

1. Uso lógico de la razón: desde el punto de vista lógico o formal, la razón es la facultad de inferir mediatamente, a diferencia del entendimiento que puede inferir inmediatamente:

   «En todo razonamiento hay una proposición que sirve de base y otra, la conclusión, que es extraída de ella... Si el juicio inferido se halla ya de tal manera en el primero que puede derivarse de éste sin la mediación de un tercero, entonces el razonamiento se llama inmediato. Yo preferiría llamarlo inferencia del entendimiento. En cambio, si para producir la conclusión, hace falta otro juicio, además del conocimiento que sirve de base, entonces se llama inferencia de razón.» (*C.R.P.*, segunda división, introducción, II, B.)

   — Tendencia 'reductiva' de la razón: mediante el uso lógico, la razón reduce al mínimo de principios la multiplicidad de los conceptos puros del entendimiento. Esa tendencia reductiva coincide formalmente con la estructura del silogismo según la lógica tradicional.

   «La razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios.» (*Ibid.*, A.)

   — Estructura del silogismo: todo silogismo, según su estructura formal, relaciona la condición que establece en las premisas con lo condicionado que se infiere en la conclusión.
   Premisa mayor: regla general o mayor.
   Premisa menor: conocimiento que está bajo la condición de la regla.
   Conclusión: aplicación de la regla al caso.

   — Modalidades de razonamientos deductivos: Kant admite tres tipos de silogismo:
   1) Silogismo categórico; 2) Silogismo hipotético, y 3) Silogismo disyuntivo.

   «Estos, al igual que todos los juicios, son precisamente tres, si tenemos en cuenta que se distinguen por el modo el cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento: categóricos, hipotéticos y disyuntivos.» (Ibíd., B.)

2. Uso puro de la razón: la razón, en su uso puro, tiende a subordinar la condición que aparece en la premisa mayor a una condición más general, convirtiéndose en condicionado de ésta, es decir, la condición queda subordinada a una condición de condición. Tal proceso recibe el nombre de 'prosilogismo o silogismo reductivo'.

   «Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la razón pura si suponemos que, cuando se da lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí —serie que, consiguientemente, es incondicionada— se da igualmente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión.» (*Ibíd.*, C.)

   — Ideal de la razón: merced a este movimiento reductivo (prosilogís-

tico), la razón tiende a una condición incondicionada, a una unidad suprema o límite (idea trascendental).

«El concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la totalidad de las condiciones de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que ...la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.» (*C.R.P.*, segunda división, lib. I, sec. II.)

— Tipos de ideas trascendentales en virtud del encadenamiento regresivo de las condiciones condicionadas y tomando como base de tales series las categorías de la relación, la razón pura tenderá a tres unidades límites o supremas: idea de sustancia, causalidad y acción recíproca.

1. Idea de sustancia se infiere de la serie regresiva de los juicios categóricos.
2. La idea de causalidad surge de la serie regresiva de los juicios hipotéticos.
3. La idea de acción recíproca procede de la serie regresiva de los juicios disyuntivos.

«Consiguientemente, habrá que buscar: en primer lugar, un incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto; en segundo lugar, un incondicionado de la síntesis hipotética de los miembros de una serie; en tercer lugar, un incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema.» (Ibíd.)

— Carácter de los silogismos de la razón pura: tales silogismos son sofismas de la razón en virtud de una ilusión inevitable y se corresponden con las tres ideas trascendentales.

«Aí, pues, hay solamente tres clases de silogismos dialécticos, tantos como ideas en las que desembocan sus conclusiones. En la primera clase parto del concepto trascendental de sujeto, que no contiene variedad, para inferir la unidad absoluta de ese mismo sujeto, del cual no poseo, de este modo, ningún concepto. Esta inferencia dialéctica recibirá el nombre de paralogismo trascendental. La segunda clase de inferencias sofísticas se propone conseguir un concepto trascendental de la absoluta totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general... Llamará antinomia de la razón pura a la situación en que se encuentra al hacer estas inferencias. En la tercera clase de inferencias sofísticas, para terminar, infiero de la totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general que se me puedan dar la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general... Llamaré a esta inferencia dialéctica el ideal de la razón pura. (*C.R.P.*, segunda división, lib. I.)

3. Imposibilidad de la metafísica como ciencia.
   1. Carácter ilusorio de las 'ideas': las ideas trascendentales, en tanto que síntesis totales y supremas, no pueden experimentarse y, en consecuencia, no pertenecen al campo fenoménico. El salto de lo condicionado a lo incondicionado es ilegítimo y, por ende, ilusorio.
   2. Valor aparente de los objetos representados en las ideas: las ideas no sirven ni para conocer objetos trascendentes, ni para intuir objetos empíricos, sólo crean la 'apariencia trascendental, en objetos metaempíricos (el 'yo' como sujeto pensante, el 'mundo' como acabamiento de las series causales de fenómenos, 'Dios' como unidad absoluta de todos los objetos del pensamiento general).
   3. Función meramente reguladora de las ideas trascendentales: la función propia de las ideas trascendentales es metodológica o

reguladora. Las ideas son principios supremos reguladores del uso del entendimiento, puesto que tiende a lograr unidadès supremas del conjunto total de la experiencia posible.

4. Conclusión: la Metafísica es imposible como ciencia, pues la razón encuentra 'paralogismos' en Psicología, 'antinomias' en Cosmología y un mero Ideal en Teología.

3. *Crítica de la razón práctica.*

3.1. Punto de partida: La conciencia moral.
Kant parte de la existencia de la ley moral en el hombre, del sentimiento universal del deber.

3.2. Análisis del obrar moral: Las inclinaciones son movidas por objetos y, en consecuencia, no pueden fundar la conducta moral. La voluntad pura, facultad que se determina a sí misma por leyes o principios es el fundamento de la conducta moral.

3.3. La razón práctica: La voluntad pura coincide con la razón práctica. Razón, por ser formuladora de principios; práctica, por referirse a la conducta humana.

3.4. Los principios de la razón práctica:

a) Son a priori: no nos dicen lo que hemos de hacer, sino cómo debemos obrar.
b) Son objetivos: válidos para la voluntad de todo ser racional.
c) Son universales: «obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, a la vez, como principio de legislación universal».
d) Son formales: carece de contenidos concretos, la bondad o malicia de las acciones depende sólo de la voluntad pura.
e) Son autónomos: la ley nace de la propia voluntad, la razón se impone la ley a sí misma.

3.5. El imperativo categórico:

a) Noción de imperativo: Los actos humanos son morales en cuanto se inician en un imperio o mandato de la voluntad.
b) Clases de imperativos: Kant distingue dos clases de imperativos, los hipotéticos y los categóricos. El hipotético es aquel que está subordinado a una condición. El categórico no impone un contenido determinado a la acción, sino sólo una forma determinada: la imperatividad universal.
c) Distinción entre legalidad y moralidad. Es legal la acción que se ajusta a la ley por un condicionamiento de premio o castigo (tales acciones no son morales). Es moral la acción que se rige por un imperativo categórico (el deber por el deber).

3.6. Las condiciones de la moralidad: Los postulados de la razón práctica.

a) Postulado de la libertad: Para que un imperativo categórico pueda imponerse a una voluntad absoluta, es necesario que ésta sea libre. Si existe un deber acerca de una ley es porque se puede cumplir esa ley.
b) Postulado de la inmortalidad: La obligación de realizar el bien, tal como se impone por el imperativo categórico, es absoluta. Por tanto, no puede ser relativa al tiempo (sería un bien incompleto, fugaz, relativo), sino que debe ser una realización sin fin. Para conseguir tal objetivo, la plena realización del bien, se necesita una duración indefinida (inmortalidad) para llegar a realizarla.

c) Postulado de la existencia de Dios: En el mundo fenoménico encontramos una disconformidad entre lo que es y lo que debe ser. La unión del orden real con el ideal es Dios (en El coinciden el bien sumo con la suma felicidad). La perfección del orden moral exige esta conformidad, exige la existencia divina.

d) Conclusión: Con la crítica de la razón pura había quedado demostrada la imposibilidad de la metafísica como ciencia, con la crítica de la razón práctica Kant ha abierto la posibilidad de llegar a los objetos metafísicos como postulados de la moralidad.

KANT

TEXTO 1:

Sobre la distinción entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos

«En todos los juicios en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado (me refiero sólo a los afirmativos, pues la aplicación de los negativos es fácil [después]), tal relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión. En el primer caso llamo al juicio *analítico*: en el segundo, *sintético*. Los juicios analíticos (afirmativos) son, pues, aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad; aquellos en que se piensa dicho lazo sin identidad se llamarán sintéticos. Podríamos también denominar los primeros juicios *explicativos*, y *extensivos* los segundos, ya que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa). Por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición suya. Si digo, por ejemplo: «Todos los cuerpos son extensos», tenemos un juicio analítico. En efecto, no tengo necesidad de ir más allá del concepto que ligo a «cuerpo» para encontrar la extensión como enlazada con él. Para hallar ese predicado, no necesito sino descomponer dicho concepto, es decir, adquirir conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él. Se trata, pues, de un juicio analítico. Por el contrario, si digo «Todos los cuerpos son pesados», el predicado constituye algo completamente distinto de lo que pienso en el simple concepto de cuerpo en general. Consiguientemente, de la adición de semejante predicado surge un juicio sintético.

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos.

En efecto, sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, ya que para formularlo no tengo que salir de mi concepto. No me hace falta, pues, ningún testimonio de la experiencia. «Un cuerpo es extenso» es una proposición que se sostiene *a priori*, no un juicio de experiencia, pues ya antes de recurrir a la experiencia tengo en el concepto de cuerpo todos los requisitos exigidos por el juicio. Sólo de tal concepto puedo extraer el predicado, de acuerdo con el principio de contradicción, y, a la vez, sólo él me hace adquirir conciencia de la necesidad del juicio, necesidad que jamás me enseñaría la experiencia. Por el contrario, aunque no incluya el predicado «pesado» en el concepto de cuerpo en general, dicho concepto designa un objeto de experiencia mediante una parte de ella. A esta parte puedo añadir, pues, otras partes como pertenecientes a la experiencia anterior. Puedo reconocer de antemano el concepto de cuerpo *analíticamente* mediante las propiedades de extensión, impenetrabilidad, figura, etc., todas las cuales son pensadas en dicho concepto. Pero ampliando ahora mi conocimiento y volviendo la mirada hacia la experiencia de la que habla extraído este concepto de cuerpo, encuentro que el peso va siempre unido a las mencionadas propiedades y, consiguientemente, lo añado a tal concepto como predicado *sintético*. La posibilidad de la síntesis del predicado «pesado» con el concepto de cuerpo se basa, pues, en la experiencia, ya que, si bien ambos conceptos no están contenidos el uno en el otro, se hallan en mutua correspondencia, aunque sólo fortuitamente, como partes de un todo, es decir, como partes de una experiencia que constituye, a su vez, una conexión sintética entre las intuiciones.

En el caso de los juicios sintéticos *a priori*, nos falta esa ayuda enteramente. ¿En qué me apoyo y qué es lo que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro concepto B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo? Tomemos la proposición: «Todo lo que sucede tiene su causa». En el concepto «algo que sucede» pienso, desde luego, una existencia a la que precede un tiempo, etc., y de tal concepto pueden desprenderse juicios analíticos. Pero el concepto de causa [se halla completamente fuera del concepto anterior e] indica algo distinto de «lo que sucede»; no está, pues, contenido en esta última representación. ¿Cómo llego, por tanto, a decir de «lo que sucede» algo completamente distinto y a reconocer que el concepto de causa pertenece a «lo que sucede» [e incluso de modo necesario], aunque no esté contenido en ello? ¿Qué es lo que constituye aquí la incógnita X en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él? No puede ser la experiencia, pues el mencionado principio no sólo ha añadido la segunda representación a la primera aumentando su generalidad, sino incluso expresando necesidad, es decir, de forma totalmente *a priori* y a partir de meros conceptos. El objetivo final de nuestro conocimiento especulativo *a priori* se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos. Pues aunque los juicios analíticos son muy importantes y necesarios, solamente lo son con vistas a alcanzar la claridad de conceptos requerida para una síntesis amplia y segura, como corresponde a una adquisición realmente nueva.» (*Crítica de la Razón Pura*, Introducción, IV.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'juicio', 'sujeto', 'predicado', 'implícito', 'concepto', 'juicio analítico', 'juicio sintético', 'juicio explicativo', 'juicio extensivo', 'identidad', 'juicios de experiencia a priori', 'juicios sintéticos a priori'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Los juicios analíticos (afirmativos) son aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediente la identidad.'
3.2. '(Los juicios analíticos) no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales.'
3.3. '(Los juicios sintéticos) añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición suya.'
3.4. 'Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos.'
3.5. 'La posibilidad de la síntesis del predicado «pesado» con el concepto de cuerpo se basa en la experiencia.'
3.6. 'El objetivo final de nuestro conocimiento especulativo a priori se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica las relaciones posibles entre sujeto y predicado en el juicio.
4.2. ¿Acaso es posible el conocimiento científico sin juicios sintéticos?
4.3. ¿Por qué los juicios de experiencia no son suficientes para la constitución del objeto científico?
4.4. ¿En qué difiere el análisis de la síntesis? Relaciona esos procesos con lo a priori y lo a posteriori?
4.5. ¿Cuáles son las funciones propias de los juicios analíticos y las de los juicios sintéticos?
4.6. ¿Por qué los juicios analíticos se reducen a puras tautologías?
4.7. ¿Cuál es el fundamento de posibilidad de unión o enlace en los juicios sintéticos?

4.8. ¿Qué tipo de juicio posibilita el saber científico? Justifica la respuesta.
4.9. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?
4.10. ¿Cuál es la diferencia entre la proposición 'un cuerpo es extenso' y 'un cuerpo es pesado'?

TEXTO 2:

Condiciones de posibilidad de la ciencia en general

«Representa un gran avance el poder reducir multitud de investigaciones a la fórmula de un único problema. No sólo se alivia así el propio trabajo determinándolo con exactitud, sino también la tarea crítica de cualquier otra persona que quiera examinar si hemos cumplido o no satisfactoriamente nuestro propósito. Pues bien, la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿Camo son posibles los juicios sintéticos a priori?*

El que la metafísica haya permanecido hasta el presente en un estado tan vacilante, inseguro y contradictorio, se debe únicamente al hecho de no haberse planteado antes el problema—quizá ni siquiera la distinción—de los juicios *analíticos y sintéticos*. De la solución de este problema o de una prueba suficiente de que no existe en absoluto la posibilidad que ella pretende ver aclarada, depende el que se sostenga o no la metafísica. David Hume, el filósofo que más penetró en este problema, pero sin ver, ni de lejos, su generalidad y su concreción de forma suficiente, sino quedándose simplemente en la proposición sintética que liga el efecto a su causa *(principium causalitatis)*, creyó mostrar que semejante proposición era totalmente imposible *a priori*. Según las conclusiones de Hume, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser la mera ilusión de pretendidos conocimientos racionales de algo que, de hecho, sólo procede de la experiencia y que adquiere la apariencia de necesidad gracias a la costumbre. Si Hume hubiese tenido presente nuestro problema en su universalidad, jamás se le habría ocurrido semejante afirmación, que elimina toda filosofía pura. En efecto, hubiera visto que, según su propio razonamiento, tampoco sería posible la matemática pura, ya que éste contiene ciertamente proposiciones sintéticas *a priori*. Su sano entendimiento le hubiera prevenido de formular tal aserto.

La solución de dicho problema incluye, a la vez, la posibilidad del uso de la razón en la fundamentación y desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento teórico *a priori* de objetos, es decir, incluye la respuesta a las siguientes preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura
¿Cómo es posible la ciencia natural pura?

Como tales ciencias ya están realmente dadas, es oportuno preguntar cómo son posibles, ya que el *hecho* de que deben serlo queda demostrado por su realidad. Por lo que se refiere a la *metafísica*, la marcha negativa que hasta la fecha ha seguido hace dudar a todo el mundo, con razón, de su posibilidad. Esto por una parte; por otra, ninguna de las formas adoptadas hasta hoy por la metafísica permite afirmar, por lo que a su objetivo esencial atañe, que exista realmente.

No obstante, de alguna forma se puede considerar esa *especie de conocimiento* como dada y, si bien la metafísica no es real en cuanto ciencia, sí lo es, al menos, en cuanto disposición natural *(metapghysica naturalis)*. En efecto, la razón humana avanza inconteniblemente hacia esas cuestiones, sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la mueve a hacerlo. La propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso. Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo. Preguntamos, pues:

¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?, es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede?

Pero, teniendo en cuenta que todas las tentativas realizadas hasta la fecha para responder estas preguntas naturales (por ejemplo, si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda la eternidad, etc.) siempre han chocado con ineludibles contradicciones, no podemos conformarnos con la simple disposición natural hacia la metafísica, es decir, con la facultad misma de la razón pura, de la que siempre nace alguna metafísica, sea la que sea. Más bien ha de ser posible llegar, gracias a dicha facultad, a la certeza sobre el conocimiento o desconocimiento de los objetos, es decir, a una decisión acerca de los objetos de sus preguntas, o acerca de la capacidad o falta de capacidad de la razón para juzgar sobre ellos. Por

consiguiente, ha de ser posible, o bien ampliar la razón pura con confianza o bien ponerle barreras concretas y seguras. Esta última cuestión, que se desprende del problema universal anterior, sería, con razón, la siguiente: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*

En último término, la crítica de la razón nos conduce, pues, necesariamente a la ciencia. Por el contrario, el uso dogmático de ésta, sin crítica, desemboca en las afirmaciones gratuita —a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias y, consiguientemente, en el *escepticismo.*

Tampoco puede tener esta ciencia una extensión desalentadoramente larga, ya que no se ocupa de los objetos de la razón, cuya variedad es infinita, sino de la razón misma, de problemas que surgen enteramente desde dentro de sí misma y que se le presentan, no por la naturaleza de cosas distintas de ella, sino por la suya propia. Una vez que la razón ha obtenido un pleno conocimiento previo de su propia capacidad respecto de los objetos que se le puedan ofrecer en la experiencia, tiene que resultarle fácil determinar completamente y con plena seguridad la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia.

Todos los esfuerzos hasta ahora realizados para elaborar *dogmáticamente* una metafísica podemos y debemos considerarlos como no ocurridos, ya que cuanto hay en ellos de analítico o mera descomposición de los conceptos inherentes *a priori* en nuestra razón no constituye aún el fin, sino sólo una preparación para la metafísica propiamente dicha, es decir, para ampliar sintéticamente los conocimientos propios *a priori.* Dicho análisis no nos vale para tal ampliación, ya que se limita a mostrar el contenido de esos conceptos, pero no la forma de obtenerlos *a priori.* De modo que no nos sirve como punto de comparación para establecer después el uso válido de tales conceptos en relación con los objetos de todo conocimiento en general. Tampoco hace falta gran espíritu de abnegación para abandonar todas esas pretensiones, ya que las contradicciones innegables – y, desde su método dogmático, inevitables— de la razón hace ya mucho tiempo que privaron a toda metafísica de su prestigio. Más firmeza nos hará falta si no queremos que la dificultad interior y la resistencia exterior nos hagan desistir de promocionar al fin hasta un próspero y fructífero crecimiento (mediante un tratamiento completamente opuesto al hasta ahora seguido) una ciencia que es imprescindible para la razón humana, una ciencia de la que se puede cortar el tronco cada vez que rebrote, pero de la que no se pueden arrancar las raíces.» (*Crítica de la Razón Pura,* Introducción, VI.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente el contenido del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'juicio sintético a priori', 'juicio analítico', 'juicio sintético', 'principio de causalidad', 'metafísica', 'ciencia', 'disposición natural', 'contradicción', 'razón pura', 'uso dogmático'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?'

3.2. 'Según las conclusiones de Hume, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser la mera ilusión de pretendidos conocimientos racionales de algo que, de hecho, sólo procede de la experiencia y que adquiere la apariencia de necesidad gracias a la costumbre.'

3.3 'La propia necesidad (de la razón humana) la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso.'

3.4. 'La crítica de la razón nos conduce, pues, necesariamente a la ciencia.

3.5. 'El uso dogmático de ésta (la razón), sin crítica, desemboca en las afirmaciones gratuitas y, consiguientemente, en el escepticismo.'

3.6. 'Tampoco puede tener esta ciencia (la metafísica) una extensión desalentadoramente larga, ya que no se ocupa de los objetos de la razón, cuya variedad es infinita, sino de la razón misma.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la actitud de Hume ante el problema metafísico.
4.2. ¿De qué modo influye en Kant el empirismo de Hume?
4.3. ¿En qué consiste la crítica formulada por Kant a la explicación dada por Hume del principio de causalidad?
4.4. ¿Por qué en Kant la cuestión primordial y la tarea inmediata de la razón radica en la posibilidad de los juicios sintéticos a priori?
4.5. ¿Qué ciencias contienen un conocimiento a priori de objetos? Justifica la respuesta basándote en el texto.
4.6. ¿Acaso Kant cuestiona la existencia de las ciencias, o, por el contrario, investiga la posibilidad de las mismas?
4.7. ¿Cuál es la dificultad que presenta la metafísica para convertirse en ciencia?
4.8. ¿Por qué rechaza Kant la actitud dogmática de la razón en orden a la fundamentación de la metafísica?
4.9. ¿Por qué el dogmatismo acrítico desemboca en un escepticismo?
4.10. ¿Acaso el problema de la metafísica se reduce en una investigación de las posibilidades y límites de la razón pura?

TEXTO 3:

Elementos fundamentales de la Estética trascendental

«Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma.

El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo. Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente *a posteriori*. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación.

Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras* (en sentido trascendental). Según esto, la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en el psiquismo. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará igualmente *intuición pura*. Así, al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él —sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.— y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación —impenetrabilidad, dureza, color, etc—, me queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura. Ambas pertenecen a la intuición pura y tienen lugar en el psiquismo como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación.

La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* la llamo *estética trascendental*. Tiene que existir, pues, esa ciencia, y ella constituye la primera parte de la doctrina trascendental de los elementos, en oposición a aquella otra ciencia que contiene los principios del pensar puro y que se llama lógica trascendental.

Así, pues, en la estética trascendental *aislaremos* primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, apartaremos todavía de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que puede suministrar la sensibilidad *a priori*. En el curso de esta investigación veremos que hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*, es decir, espacio y tiempo. Nos ocuparemos ahora de examinar esas formas.» (*Crítica de la Razón Pura*, Primera parte, 1.)

COMENTARIO:

1. *Realizar el esquema estructural del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'intuición', 'sensibilidad', 'concepto', 'sensación', 'intuición empírica', 'materia del fenómeno', 'forma del fenómeno', 'fenómeno', 'a priori', 'a posteriori', 'intuición pura', 'estética trascendental', 'pensar puro', 'espacio', 'tiempo'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a los objetos.'
3.2. 'La capacidad de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad'.
3.3. 'Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, pensados y de él proceden los conceptos.'
3.4. 'Todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente, a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad.
3.5. 'Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación.'
3.6. 'Al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él —sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.— y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación —impenetrabilidad, dureza, color, etc.—, me queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Por qué la estética trascendental es una ciencia?
4.2. ¿En qué difiere la estética trascendental de la lógica trascendental?
4.3. ¿Cuál es la diferencia entre intuición empírica y pura?
4.4. ¿Por qué el entendimiento humano precisa de intuiciones sensibles para conocer objetos?
4.5. ¿Por qué, según Kant, las sensaciones precisan ser ordenadas? ¿En qué se fundamenta Kant al afirmar que todo principio de ordenación ha de ser distinto de lo ordenado?
4.6. ¿Explica la relación que puede establecerse entre forma del fenómeno e intuición a priori?
4.7. ¿Acaso sería posible la experiancia sin formas a priori de la sensibilidad?
4.8. ¿El fenómeno considerado en sí mismo puede convertirse en objeto de ciencia?
4.9. ¿Cuál es la función de los conceptos en orden a la constitución del objeto de la ciencia?
4.10. ¿Acaso podemos tener conceptos a partir de la experiencia? En caso afirmativo, explica el valor de los mismos.

TEXTO 4:

De las funciones del entendimiento

1. *El entendimiento como facultad espontánea.*

«Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos *da* un objeto; a través de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo). La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos. Ambos elementos son, o bien puros, o bien empíricos. Son *empíricos* si contienen una sensación (la cual presupone la presencia efectiva del objeto). Son *puros* si no hay en la representación mezcla alguna de sensación. Podemos llamar a ésta última la materia del conocimiento sensible. La intuición pura únicamente contiene, pues, la forma bajo la cual intuimos algo. El concepto puro no contiene, por su parte, sino la forma bajo la cual pensamos un objeto en general. Tanto las intuiciones puras como los conceptos puros sólo son posibles *a priori*, mientras que las intuiciones empíricas y los conceptos empíricos únicamente lo son *a posteriori*.

Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad* del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. Ninguna de esta propiedades es prefefirble a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos. Mas no por ello hay que confundir su contribución respectiva. Al contrario, son muchas las razones para separar y distinguir cuidadosamente una de otra. Por ello distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, respecto de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, de la lógica.» (*Crítica de la Razón Pura*, segunda parte, 1.)

2. *El entendimiento como facultad de juzgar.*

«Anteriormente, hemos explicado el entendimiento desde un punto de vista puramente n9gativo, como una facultad cognoscitiva no sensible. Ahora bien, si prescindimos de la sensibilidad, no podemos tener intuición alguna. Por ello mismo no es el entendimiento una facultad de intuición. Y como no hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual, resulta que el conocimiento de todo entendimiento —o al menos el del entendimiento humano— es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo. Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios. Como ninguna representación que no sea intuición se refiere inmediatamente al objeto, jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de éste último (sea tal representación una intuición o sea un concepto también). El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto. En todo juicio hay un concepto válido para muchas representaciones y, entre éstas muchas, comprende una determinada que se refiere inmediatamente al objeto. Por ejemplo, en el juicio «Todos los cuerpos son divisibles» el concepto de lo divisible se refiere a otros conceptos; de entre éstos se refiere aquí, de modo especial, al concepto de cuerpo y este último, a su vez, a determinados fenómenos que se nos ofrecen. En consecuencia, tales objetos se hallan medianamente representados por el concepto de la divisibilidad. Según esto, todos los conceptos son

funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra *superior*, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos sonocimientos posibles en uno solo. Podemos reducir todos los actos de entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar*, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos. Estos últimos, en cuanto predicados de posibles juicios, se refieren, a su vez, a alguna representación de un objeto todavía desconocido. Así, el concepto de cuerpo significa algo — metal, por ejemplo — capaz de ser conocido mediante dicho concepto. Consiguientemente, sólo es concepto en la medida en que comprende en sí otras representaciones por medio de las cuales puede hacer referencia a objetos. Es, pues, el predicado de un posible juicio, «Todo metal es cuerpo», pongamos por caso. Existe, por tanto, la posibilidad de hallar todas las funciones del entendimiento si podemos representar exhaustivamente las funciones de unidad en los juicios. La sección siguiente pondrá de manifiesto que ello es perfectamente realizable.» (*Crítica de la Razón Pura*, primera división, Lib. I, cap. I, sec. I.)

3. *El entendimiento como facultad de las reglas.*

«Hemos explicado ya el *entendimiento* de varias maneras: como espontaneidad del conocimiento (contraponiéndolo a la receptividad de la sensibilidad), como capacidad del pensar, como facultad de los conceptos, o también como facultad de los juicios. Bien mirado, estas explicaciones se reducen a una. Ahora podemos caracterizarlo como la *facultad de las reglas*. Tal caracterización es fecunda y se aproxima más a la esencia del entendimiento. La sensibilidad nos ofrece formas (de la intuición); el entendimiento, reglas. El entendimiento se ocupa siempre de examinar los fenómenos, a fin de descubrir en ellos alguna regla. En la medida en que las reglas son objetivas (es decir, en la medida en que son necesariamente inherentes al conocimiento del objeto), reciben el nombre de leyes. Aunque aprendemos muchas leyes por la experiencia, tales leyes constituyen sólo determinaciones especiales de otras leyes todavía más elevadas, las supremas de las cuales (a las que están sometidas todas las demás) proceden *a priori* del mismo entendimiento, no de la experiencia. Al contrario, confieren su regularidad a los fenómenos, debiendo hacer así posible la experiencia. El entendimiento no es, pues, una mera facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos, sino que él mismo es la legislación de la naturaleza. Es decir, sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso de los fenómenos. En efecto, éstos no pueden, en cuanto tales fenómenos, existir fuera de nosotros. Existen sólo en nuestra sensibilidad. La naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento empírico e incluyendo todo lo que ella pueda abarcar, sólo es posible en la unidad de apercepción. La unidad de apercepción es, pues, el fundamento trascendental que explica la necesaria regularidad de todos los fenómenos contenidos en una experiencia. Esta misma unidad de apercepción es la regla en lo concerniente a la diversidad de las representaciones (es decir, para determinar esta diversidad a partir de una sola). La facultad de estas reglas es el entendimiento. Todos los fenómenos, en cuanto posibles experiencias, se hallan, pues, *a priori* en el entendimiento y de él reciben su posibilidad formal, al igual que, en cuanto meras intuiciones, residen en la sensibilidad y sólo a través de ella son posibles, por lo que a su forma respecta.

Por muy exagerado y absurdo que parezca el decir que es el mismo entendimiento la fuente de las leyes de la naturaleza y, consiguientemente, de su unidad formal, tal afirmación es correcta y conforme al objeto, es decir, a la experiencia. Claro que ni las leyes empíricas pueden, en cuanto tales, proceder del entendimiento puro, ni la inmensa diversidad de los fenómenos puede comprenderse de modo suficiente a partir de la forma pura de la intuición sensible. Pero todas las leyes empíricas son simples determinaciones especiales de las leyes puras del entendimiento: las primeras son posibles si se someten a las segundas y se conforman a sus normas. Por su parte, los fenómenos tienen que asumir una forma legal, al igual que todos esos mismos fenómenos tienen que hallarse siempre de acuerdo, independientemente de su diversa forma empírica, con las condiciones de la forma pura de la sensibilidad.

El entendimiento puro constituye, pues, en las categorías, la ley de unidad sintética de todos los fenómenos y es lo que hace así primordialmente posible la experiencia, por lo que a la forma de ésta se refiere. En la deducción trascendental de las categorías pretendíamos sólo hacer comprensible esta relación entre el entendimiento y la sensibilidad y, a través de esta última, la relación del entendimiento con todos los objetos de la experiencia. Pretendíamos, pues, hacer comprensible *a priori* la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento, estableciendo así su origen y su verdad.» (*Crítica de la Razón Pura*, primera división, lib. I, cap. II, sec. 3.ª.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema de la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'facultad', 'representación', 'receptividad', 'espontaneidad', 'intuición', 'concepto', 'puro', 'empírico', 'a priori', 'a posteriori', 'sensibilidad', 'entendimiento', 'estética','lógica', 'función', 'juicio', 'reglas', 'fenómeno', 'categoría', 'trascendental'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'A través de la primera (la sensibilidad) se nos da un objeto; a través de la segunda (espontaneidad), lo pensamos en relación con la representación'.
3.2. 'Ambos elementos (intuiciones y conceptos) son, o bien puros, o bien empíricos. Son empíricos si contienen una sensación. Son puros si no hay en la representación mezcla alguna de sensación'.
3.3. 'Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.'
3.4. 'Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada.'
3.5. 'El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto.'
3.6. 'Todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones.'
3.7. 'Al contrario, (las leyes a priori) confieren su regularidad a los fenómenos, debiendo hacer así posible la experiencia.'
3.8. 'La unidad de apercepción es, pues, el fundamento trascendental que explica la necesaria regularidad de todos los fenómenos contenidos en una experiencia.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Acaso en Kant toda intuición es empírica? ¿Qué tipos de intuiciones distingue Kant en el texto propuesto?
4.2. ¿Cuál es la diferencia entre concepto puro y concepto empírico?
4.3. ¿En qué consiste la materia del conocimiento sensible?
4.4. ¿Explica la relación que puede establecerse entre concepto puro y a priori.
4.5. ¿Por qué el entendimiento puede llamarse facultad espontánea?
4.6. ¿Acaso toda intuición humana debe necesariamente ser sensible? ¿Admite Kant la intuición intelectual en el hombre?
4.7. ¿Cuál es la diferencia entre conocer y pensar?
4.8. ¿Por qué es necesario sensibilizar los conceptos?
4.9. ¿Cuál es el objeto de la estética y la lógica como ciencias?
4.10. ¿Qué tipo de conocimiento se refiere inmediatamente al objeto? ¿Por qué?
4.11. ¿Por qué el concepto es función de unidad?
4.12. ¿Cómo justifica Kant el carácter judicativo del entendimiento al definirlo como facultad de juzgar?
4.13. ¿Qué relación se da entre pensar y juzgar?
4.14. ¿Explica la diferencia entre ley empírica y ley objetiva? ¿Por qué toda ciencia trata de leyes objetivas?
4.15. ¿Cuál es la correlación que establece Kant entre regla y ley?

TEXTO 5:

Sobre el uso lógico y puro de la razón

1. *El uso lógico de la razón: la inferencia mediata o el razonamiento silogístico.*

«Se establece una distinción entre lo inmediatamente conocido y lo que simplemente es inferido. Que hay tres ángulos en una figura limitada por tres líneas rectas es algo que conocemos de modo inmediato. El que esos ángulos sumen dos rectos no es, en cambio, sino una inferencia. Dado que tenemos que inferir continuamente, nos habituamos a ello, y llega un momento en que ya no notamos esta distinción. A menudo consideramos como inmediato—como ocurre en el llamado engaño de los sentidos—algo que simplemente hemos inferido. En todo razonamiento hay una proposición que sirve de base [y] otra, la conclusión, que es extraída de ella; finalmente, está la inferencia (consecuencia) en virtud de la cual la verdad de la última queda indefectiblemente ligada a la verdad de la primera. Si el juicio inferido se halla ya de tal manera en el primero, que puede derivarse de éste sin la mediación de un tercero, entonces el razonamiento se llama inmediato *(consequentia inmediata)*. Yo preferiría llamarlo inferencia del entendimiento. En cambio, si, para producir la conclusión, hace falta otro juicio, además del conocimiento que sirve de base, entonces se llama inferencia de la razón. En la proposición «Todos los hombres son mortales» tenemos ya estas proposiciones: «Algunos hombres son mortales», «Algunos mortales son hombres», «Ningún ser que sea inmortal es hombre». Estas proposiciones son, pues, consecuencias inmediatas de la primera. Por el contrario, la proposición «Todos los sabios son mortales» no se halla incluida en el juicio que nos sirve de base (ya que el concepto de sabios no interviene en él) y sólo puede ser deducida de dicho juicio mediante otro juicio intermedio.

En toda inferencia de la razón pienso primero una *regla (major)* por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla *(minor)* por medio del *juicio*. Finalmente, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla *(conclusio)* y, consiguientemente, *a priori* por medio de la *razón*. Así, pues, la relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos. Estos, al igual que todos los juicios, son precisamente tres, si tenemos en cuenta que se distinguen por el modo según el cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento: *categóricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos*.

Supongamos que como sucede a menudo, la conclusión se plantea como un juicio: para averiguar si fluye de juicios ya dados, es decir, de juicios a través de los cuales se piensa un objeto completamente distinto, busco en el entendimiento la aserción de esa conclusión para saber si se halla en él bajo ciertas condiciones, de acuerdo con una regla universal. Si encuentro esa condición y es posible subsumir el objeto de la conclusión bajo la condición dada, tal conclusión es inferida de una regla *que es igualmente válida para otros objetos de conocimiento*. De ello se desprende que, al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales), con el fin de producir la suprema unidad de los mismos.» (*Crítica de la Razón Pura*, segunda división, II, B.)

2. *Clases de silogismos dialécticos.*

«Por más que la simple idea trascendental haya sido producida necesariamente en la razón de acuerdo con sus leyes originarias, podemos decir que el objeto de tal idea es algo de lo que no tenemos concepto alguno. En efecto, no es realmente, posible formar un concepto intelectual de un objeto que tenga que adecuarse al requisito de la razón, es decir, un concepto susceptible de ser mostrado e intuido en una experiencia posible. Sería más exacto y menos expuesto a los malentendidos decir que no podemos conocer el objeto que corresponda a una idea, aunque sí podemos tener de él un concepto problemático.

Al menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de razón se basa en que nosotros somos conducidos a tales ideas por un silogismo necesario. Habrá, pues, silogismos carentes de premisas empíricas, por medio de los cuales deducimos, a partir de una cosa conocida, algo de lo que no tenemos concepto, algo a lo que, no obstante, concedemos realidad objetiva debido a una ilusión inevitable. Teniendo en cuenta su resultado, tales silogismos son *sofismas*, más que inferencias de la razón, si bien podrían llevar este último nombre en virtud de su motivación, ya que no se trata de ficciones ni de productos fortuitos, sino que han surgido de la naturaleza de

la razón. Son sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabio de éstos puede librarse de ellos. Puede, tal vez, evitar el error a base de mucho esfuerzo, pero nunca deshacerse del todo de la ilusión que le acosa insistentemente y que se burla de él.

Así, pues, hay solamente tres clases de silogismos dialécticos, tantas como ideas en las que desembocan sus conclusiones. En la *primera clase* parto del concepto trascendental de sujeto, que no contiene variedad, para inferir la unidad absoluta de ese mismo sujeto, del cual no poseo, de este modo, ningún concepto. Esta inferencia dialéctica recibirá el nombre de *paralogismo* trascendental. La *segunda clase* de inferencias sofísticas se propone conseguir un concepto trascendental de la absoluta totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general: del hecho de que poseo de la incondicionada unidad sintética de la serie un concepto que es, desde cierta perspectiva, siempre contradictorio, infiero que la unidad correcta es la opuesta, a pesar de que no poseo de ella ningún concepto. Llamaré *antinomia* de la razón pura a la situación en que se encuentra al hacer estas inferencias dialécticas. En la *tercera clase* de inferencias sofísticas, para terminar, infiero de la totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general que se me puedan dar la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general. Es decir, de las cosas que no conozco por su mero concepto trascendental infiero un ser de todos los seres que me es todavía menos conocido por un concepto trascenden al y de cu; a incondicionada necesidad soy incapaz de hacerme un concepto. Llamaré a esta inferencia dialéctica el *ideal* de la razón pura.» (*Crítica de la Razón Pura*, segunda división, lib. II.)

3. *El uso puro de la razón: la síntesis ideal.*

«¿Podemos aislar la razón? ¿Sigue siendo ésta, una vez aislada, una fuente específica de conceptos y juicios que surgen exclusivamente de ella y por medio de los cuales se refiere a los objetos? ¿O es una simple facultad subalterna destinada a conferir cierta forma a unos conocimientos dados, cierta forma que se llama lógica y a través de la cual se subordinan unos a otros los conocimientos del entendimiento, por una parte, y, por otra, las reglas inferiores con respecto a otras superiores (cuya condición abarca en su esfera la condición de las primeras), en la medida en que ello pueda llevarse a cabo comparándolas entre sí? Este es el problema del que nos ocupamos ahora de modo puramente provisional. La diversidad de las reglas y la unidad de los principios es, de hecho, una exigencia de la razón tendente a obtener una total concordancia del entendimiento consigo mismo, al igual que el entendimiento somete a conceptos la diversidad de la intuición consiguiendo establecer una conexión dentro de tal diversidad. Pero semejante principio, ni impone una ley a los objetos, ni contiene el fundamento de posibilidad de conocerlos y determinarlos en cuanto tales. No es más que una ley subjetiva destinada a administrar las posesiones del entendimiento y a reducir al máximo el número de sus conceptos comparándolos entre sí. Pero no por ello estamos autorizados a exigir de los objetos mismos una uniformidad que favorezca la comodidad y la ampliación de nuestro entendimiento ni a conceder validez objetiva a esa máxima. La cuestión, en una palabra, reside en saber si la razón en sí, es decir, la razón pura, contiene principios sintéticos *a priori* y reglas, y en qué consisten esos principios.

El procedimiento formal y lógico de la razón en los silogismos nos indica suficientemente en qué fundamento se apoyará el principio trascendental de la misma razón en el conocimiento sintético obtenido por medio de la razón pura.

En *primer lugar*, el silogismo no se refiere a intuiciones con objeto de someterlas a reglas (como hace el entendimiento con sus categorías), sino a conceptos y juicios. Consiguientemente, aunque la razón pura se refiera también a objetos, no se refiere a éstos ni a su intuición de modo inmediato, sino sólo al entendimiento y a sus juicios, los cuales se dirigen ante todo a los sentidos y a su intuición con el fin de determinar el objeto de estos últimos. La unidad de la razón no es, pues, la unidad de una experiencia posible, sino que es esencialmente diferente de ésta, que es una unidad del entendimiento. El que todo cuanto sucede tenga una causa no es un principio conocido y prescrito por la razón. Es un principio que hace posible la experiencia sin tomar nada de la razón, la cual hubiese sido incapaz, sin esa referencia a la experiencia posible, por simples conceptos, de imponer semejante unidad sintética.

En *segundo lugar*, la razón busca en su uso lógico la condición general de su juicio (de la conclusión). El mismo silogismo no es más que un juicio obtenido mediante la subsunción de su condición bajo una regla general (mayor). Ahora bien, si se tiene en cuenta que esta regla se halla, a su vez, expuesta al mismo esfuerzo de la razón y que, por tanto, hay que buscar la condición de la condición (por medio de un prosilogismo) mientras ello sea factible, se comprende que el genuino

principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada.

Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la *razón pura* si suponemos que, cuando se da lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí —serie que, consiguientemente, es incondicionada— se da igualmente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión.

Semejante principio de la razón pura es evidentemente *sintético*, ya que, si bien lo condicionado se refiere analíticamente a alguna condición, no se refiere a lo incondicionado. De él deben salir también diferentes proposiciones sintéticas de las que nada sabe el entendimiento puro: éste sólo tiene que ver con objetos de una experiencia posible cuyo conocimiento y cuya síntesis son siempre condicionados. Pero lo incondicionado, si realmente tiene lugar, puede ser especialmente considerado conforme a todas las determinaciones que lo distinguen de cuanto es condicionado, y por ello debe suministrar materia para algunas proposiciones sintéticas *a priori*.

Sin embargo, los principios que derivan de este principio supremo de la razón pura serán *trascendentes* en relación con todos los fenómenos, es decir, jamás podrá hacerse de él un uso empíricamente adecuado. En consecuencia, será completamente distinto de todos los principios del entendimiento (cuyo uso es por completo *immanente*, ya que poseen como único tema la posibilidad de la experiencia). Nuestro quehacer en la dialéctica trascendental que queremos ahora desarrollar desde sus fuentes, las cuales se hallan profundamente ocultas en la razón humana, consistirá en: examinar si el principio según la cual la serie de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos o del pensamiento de las cosas en general) se extiende hasta lo incondicionado es o no objetivamente correcto; averiguar qué consecuencias se derivan de ello con respecto al uso empírico del entendimiento o si no existe semejante principio de la razón con validez objetiva, sino que, por el contrario, hay solamente una prescripción lógica que nos obliga, al ascender a condiciones cada vez más elevadas, a acercarnos hacia la totalidad de las mismas, aportando así la suprema unidad de razón que nos es posible en nuestro conocimiento; esclarecer si, debido a un malentendido, tal necesidad de la razón ha sido tomada por un principio trascendental de la razón pura que postula prematuramente en los objetos mismos esa ilimitada completud de la serie de las condiciones; averiguar, incluso en este caso, qué malentendidos y ofuscaciones se han deslizado en los silogismos, cuya mayor (tal vez una petición, más que un postulado) ha sido tomada de la razón pura, y que van elevándose desde la experiencia hacia sus condiciones. Dividiremos la dialéctica en dos partes fundamentales: la primera tratará de los *conceptos trascendentes* de la razón pura; la segunda se ocupará de los *silogismos* trascendentes y *dialécticos*.» (*Crítica de la Razón Pura*, segunda división, II, C.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema de los contenidos básicos del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'inferir', 'razonamiento', 'consecuencia', 'proposición', 'regla', 'premisa', 'conclusión', 'categórico', 'hipotético', 'disyuntivo', 'idea trascendental', 'concepto', 'sofisma', 'silogismo dialéctico', 'paralogismo', 'antinomia', 'fenómeno', 'razón pura', 'proposición sintética a priori', 'incondicionado', 'validez objetiva', 'concepto trascendental'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Está la inferencia (consecuencia) en virtud de la cual la verdad de la última queda indefectiblemente ligada a la verdad de la primera.'

3.2. 'La relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos.'

3.3. 'La razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales), con el fin de producir la suprema unidad de los mismos.'

3.4. 'Habrá silogismos carentes de premisas empíricas, por medio de los cuales deducimos, a partir de una cosa conocida, algo de lo que no tenemos concep-

to, algo a lo que, no obstante, concedemos realidad objetiva debido a una ilusión inevitable.'

3.5. '(La unidad de los principios) no es más que una ley subjetiva destinada a administrar las posesiones del entendimiento y a reducir al máximo el número de sus conceptos comparándolos entre sí.'

3.6. 'El silogismo no se refiere a intuiciones con objeto de someterlas a reglas, sino a conceptos y juicios.'

3.7. 'El genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento.'

3.8. 'Nuestro quehacer en la dialéctica trascendental que queremos ahora desarrollar desde sus fuentes... consistirá en examinar si el principio según el cual la serie de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos o del pensamiento de las cosas en general) se extiende hasta lo incondicionado es o no objetivamente correcto.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la diferencia entre conocimiento inmediato y conocimiento inferido. ¿Cuáles son los tipos de inferencia que aparecen en el texto?

4.2. Cita y explica los elementos que constituyen la estructura básica de un razonamiento.

4.3. ¿Cuándo una consecuencia será buena o correcta? Cita la norma fundamental sobre la validez de las inferencias.

4.4. ¿En qué difiere la consecuencia mediata de la inmediata?

4.5. Explica la interpretación kantiana de silogismo.

4.6. ¿Por qué las ideas trascendentales no son representativas de objetos?

4.7. ¿Acaso los silogismos de la razón en su uso lógico son meros sofismas?

4.8. ¿Qué infiere la razón mediante los silogismos dialécticos? Explica las tres clases de silogismos dialécticos.

4.9. ¿Por qué la razón concede realidad objetiva a las ideas trascendentes?

4.10. ¿En qué consiste la diferencia entre el uso lógico y puro de la razón?

4.11. ¿Por qué no es posible la metafísica como ciencia?

4.12. ¿Por qué lo incondicionado posee un valor sintético?

TEXTO 6:

El imperativo categórico

1. *Del imperativo general y sus clases.*

«La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámase *imperativo*.

Todos los imperativos exprésanse por medio de un «debe ser» y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una constricción). Dicen que fuera bueno hacer u omitir algo; pero lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo por sólo que se le represente que es bueno hacerlo. Es, empero, prácticamente *bueno* lo que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal. Distínguese de lo *agradable*, siendo esto último lo que ejerce influjo sobre la voluntad por medio solamente de la sensación, por causas meramente subjetivas, que valen para éste o áquel, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera.

Una voluntad perfectamente buena hallaríase, pues, igualmente bajo leyes objetivas (del bien); pero no podría representarse como constreñida por ellas a las acciones conformes a la ley, porque,

por sí misma, según su constitución subjetiva podría ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que, para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el «debe ser» no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional, v. gr., de la voluntad humana.

Pues bien: todos los *imperativos* mandan, ya *hipotética*, ya *categóricamente*. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria.

Toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por lo tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón. Resulta, pues, que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción, que es necesaria según el principio de una voluntad buena en algún modo. Ahora bien: si la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa*, entonces es el imperativo *hipotético;* pero si la acción es representada como buena *en sí*, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el imperativo *categórico*.

El imperativo dice, pues, qué acción posible por mí es buena, y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no hace una acción por sólo que ésta sea buena, porque el sujeto no siempre sabe que es buena, y también porque, aun cuando lo supiera, pudieran sus máximas ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático*-práctico; en el segundo caso es un principio *asertórico*-práctico. El imperativo categórico, que, sin referencia a propósito alguno, es decir, sin ningún otro fin, declara la acción objetivamente necesaria en sí, tiene el valor de un principio *apodíctico*-práctico.»

2. *Diferencia entre el imperativo hipotético y el categórico.*

«Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen por una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad es *asertórico*. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que podemos suponer de seguro y *a priori* en todo hombre, porque pertenece a su esencia. Ahora bien: la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor posible bienestar propio podemos llamarla *sagacidad* en sentido estricto. Así, pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la propia felicidad, esto es, al precepto de la sagacidad, es *hipotético;* la acción no es mandada en absoluto, sino como simple medio para otro propósito.

Por último, hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es *categórico*. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad*.

El querer según estas tres clases de principios distínguese también claramente por la *desigualdad* de la constricción de la voluntad. Para hacerla patente, creo yo que la denominación más acomodada, en el orden de esos principios, sería decir que son, ora *reglas* de la habilidad, ora *consejos* de la sagacidad, ora *mandatos* (leyes) de moralidad. Pues sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad *incondicionada* y objetiva, y, por lo tanto, universalmente válida, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación. El *consejo*, si bien encierra necesidad, es ésta válida sólo con la condición subjetiva contingente de que este o aquel hombre cuente tal o cual cosa entre las que pertenecen a su felicidad; en cambio, el imperativo categórico no es limitado por condición alguna y puede llamarse propiamente un mandato, por ser, como es, absoluta, aunque prácticamente necesario. Los primeros imperativos podrían también llamarse *técnicos* (pertenecientes al arte); los segundos, *pragmáticos* (a la ventura o dicha), y los terceros, *morales* (a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres...).»

3. *Características del imperativo ético.*

«En cambio, el único problema que necesita solución es, sin duda, el de cómo sea posible el imperativo de la *moralidad*, porque éste no es hipotético, y, por lo tanto, la necesidad representada objetivamente no puede asentarse en ninguna suposición previa, como en los imperativos hipotéticos. Sólo que no debe perderse de vista que no existe *ejemplo alguno*, y, por lo tanto, manera alguna de decidir empíricamente si hay semejante imperativo; precisa recelar siempre que todos los que parecen categóricos puedan ser ocultamente hipotéticos. Así, por ejemplo, cuando se dice: «No debes prometer falsamente», y se admite que la necesidad de tal omisión no es un mero consejo encaminado a evitar un mal mayor, como sería si se dijese: «No debes prometer falsamente, no vayas a perder tu crédito al ser descubierto», sino que se afirma que una acción de esta especie tiene que considerarse como mala en sí misma, entonces es categórico el imperativo de la prohibición. Mas no se puede en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad aquí se determina sin ningún otro motor y sólo por la ley, aunque así lo parezca; pues siempre es posible que en secreto tenga influjo sobre la voluntad el temor de la vergüenza, o acaso también el recelo oscuro de otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por la experiencia, cuando ésta no nos enseña nada más sino que no percibimos la tal causa? De esta manera, empero, el llamado imperativo moral, que aparece como tal imperativo categórico e incondicionado, no sería en realidad sino un precepto pragmático que nos hace atender a nuestro provecho y nos enseña solamente a tenerlo en cuenta.

Tendremos, pues, que inquirir enteramente *a priori* la posibilidad de un imperativo categórico; porque aquí no tenemos la ventaja de que la realidad del mismo nos sea dada en la experiencia y, por lo tanto, de que la posibilidad nos sea necesaria sólo para explicarlo y no para asentarlo. Mas provisionalmente hemos de comprender lo siguiente: que el imperativo categórico es el único que se expresa en *ley práctica, y los demás imperativos pueden llamarse principios*, pero no leyes de la voluntad, porque lo que es necesario hacer sólo como medio para conseguir un propósito cualquiera, puede considerarse en sí como contingente, y en todo momento podemos quedar libres del precepto con renunciar al propósito, mientras que el mandato incondicionado no deja a la voluntad ningún arbitrio con respecto al objeto y, por lo tanto, lleva en sí aquella necesidad que exigimos siempre en la ley.

En segundo lugar, en este imperativo categórico, o ley de la moralidad, es muy grande también el fundamento de la dificultad—de penetrar y conocer la posibilidad del mismo—. Es una proposición sintético-práctica *a priori*, y puesto que el conocimiento de la posibilidad de esta especie de proposiciones fue ya muy difícil en la filosofía teórica, fácilmente se puede inferir que no lo habrá de ser menos en la práctica.» (*Metafísica de las costumbres*, cap. II.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'principio objetivo', 'imperativo', 'bueno', 'agradable', 'imperativo hipotético', 'imperativo categórico', 'principio problemático', 'principio asertórico', 'felicidad', 'querer', 'reglas', 'mandatos', 'consejos', 'moralidad', 'apriori'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Todos los imperativos exprésanse por medio de un «debe ser» y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad.'

3.2. 'Es prácticamente bueno lo que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón.'

3.3. 'Los imperativos solamente (son) fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad humana.'

3.4. 'El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin.'

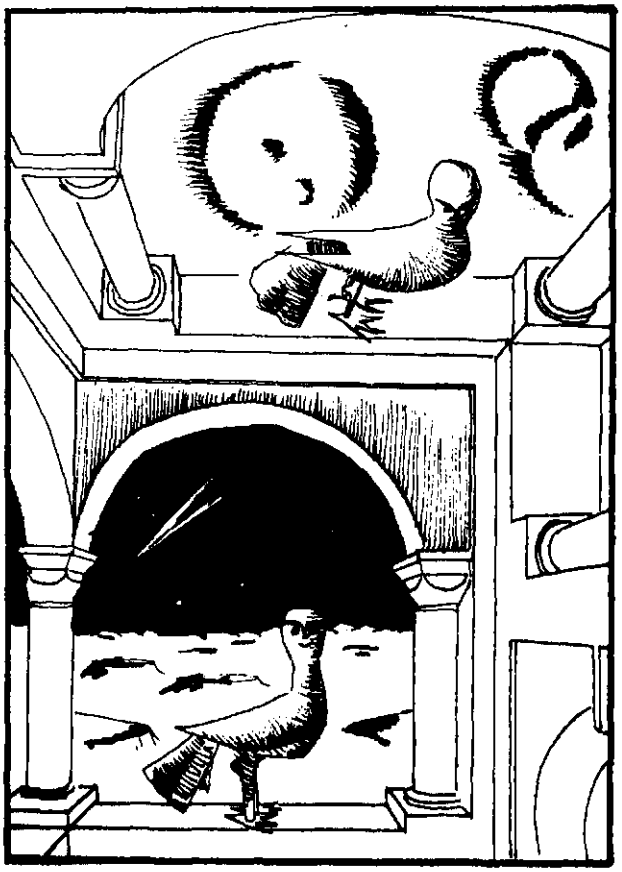
3.5. 'Hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente.'
3.6. 'Sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada y objetiva, y, por lo tanto, universalmente válida.'
3.7. 'El mandato incondicionado no deja a la voluntad ningún arbitrio con respecto al objeto y, por lo tanto, lleva en sí aquella necesidad que exigimos siempre en la ley.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿De cuántas formas podemos determinar la voluntad?
4.2. ¿Qué naturaleza poseen las causas objetivas determinantes de la voluntad?
4.3. ¿Todo imperativo del «debe ser» establece una relación entre dos términos, cuáles son y en qué consisten?
4.4. ¿Por qué para la voluntad divina no valen los imperativos?
4.5. ¿Por qué la voluntad humana está sujeta a los imperativos y leyes?
4.6. ¿Explica la diferencia entre imperativo hipotético y categórico? La moral kantiana se fundamenta en los primeros o en los segundos? Justifica la respuesta.
4.7. ¿Por qué la moral kantiana es denominada formal?
4.8. ¿Cómo es posible el imperativo categórico?
4.9. ¿Cuál es la diferencia entre regla, consejo y mandato?
4.10. ¿Acaso el hombre es libre ante los imperativos categóricos?
4.11. ¿El imperativo categórico nos es dado en una intuición, o es enteramente a priori? ¿Por qué?
4.12. ¿Por qué el imperativo categórico es el único principio que se expresa en ley práctica?

12

HEGEL Y LA DIALECTICA



«El búho de Minerva sólo emprende su vuelo a la llegada del crepúsculo.»

HEGEL.

TEMA 12

Hegel y la Dialéctica

HEGEL

I. Precedentes filosóficos, culturales e históricos de Hegel

El proyecto hegeliano se elabora en diálogo con la tradición *panteísta*, representada por Spinoza; con el *criticismo kantiano*, alejado a la vez del racionalismo y del empirismo; y con el *ambiente romántico* que Hegel vivió en su juventud en Tubinga, junto al poeta Hölderlin y a su amigo Schelling; ambiente en el que se exaltan los valores del *yo creador*, la *libertad* y el *espíritu nacional*.

a) Spinoza.

Lo positivo de Spinoza a los ojos de Hegel, estriba en el *monismo* en el que se identifican racionalmente el sujeto cognoscente (pensar) y el objeto conocido (ser), lo que comporta que lo *cognoscible* será lo *real*.

Lo negativo, en cambio, en Spinoza está, piensa Hegel, en que no expone la «génesis» que nos «narre» el proceso de identidad total infinita de lo racional con lo real. De ahí que el panteísmo spinozista se quede en lo meramente *estático*.

b) Kant.

Lo positivo en él se apreciaría en que el sujeto cognoscente (trascendental) al diferenciarse del objeto conocido (el en sí) *no* es un simple «receptor», sino que es «formador» de los objetos conocidos en la experiencia: el sujeto *participa* en el conocimiento, colocando esas *estructuras* o «filtros» que son las «formas a priori».

El aspecto negativo que cree descubrir Hegel en Kant es que, partiendo de la mencionada dicotomía sujeto-objeto, Kant *nunca* llega, en el conocimiento teórico, a reconciliarlos; es decir, el sujeto rigiéndose por sus «formas» de conocimiento, no sale ya de ellas hacia lo real del objeto en sí, *pero continúa hablando de él*, sin ningún derecho, *desconociéndolo;* lo que hace concluir a Hegel que el objeto en sí no existe *en tanto que constituido por el sujeto cognoscente*. Por lo tanto, no sólo constituirá las «formas» del objeto, sino también su *contenido*. Estamos, pues, delante de un *sujeto creador* del objeto conocido.

c) Ambiente romántico de la época.

Este carácter creador del sujeto tiene para Hegel su expresión *vital e histórica* en la exaltación del *yo romántico*, anhelante de la libertad que deviene históricamente con la Revolución Francesa (momento que Hegel vivió en Tubinga, como el cumplimiento de la razón y la libertad). Esta subjetividad unifica las distintas facetas de la vida humana «proyectando» una peculiar interpretación del mundo y de la realidad, adecuada, ya no al sujeto particular y psicológico, sino al *sujeto absoluto* (razón incondicionada y creadora) y *universal*, lo que Hegel denominará «espíritu del pueblo», *en* y *por* el que se realizan los valores culturales de la comunidad. Ese yo-espíritu, adquiere un *destino histórico-colectivo* o *misión nacional*, que *integra* al individuo en el todo social o comunidad de un modo *armónico* (integración que se dio en la «polis» griega). A través de este ambiente romántico vemos, pues, el sentido *social* y *político* que adquirirá la filosofía hegeliana.

En conclusión, pues, Hegel proyecta:

Por un lado, *dinamizar el monismo* de Spinoza: «La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto, o lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma». (F. E.).

Por otro lado, reconciliar la *dicotomía kantiana* sujeto-objeto. Ambos puntos, desde la perspectiva del hombre que vive a fondo los *ideales románticos* y los avatares críticos del momento histórico (estallido de la Revolución Francesa, subida de Napoleón al poder y posterior caída, grave situación social y política en Alemania e intento de restauración de la monarquía prusiana como superación de esa contradictoria situación).

d) El modelo heraclídeo como síntesis de los anteriores.

En esta reflexión vívida, Hegel se reencuentra con Heráclito, el filósofo que *reconcilia* la *univocidad del ser* (Parménides) con la multiplicidad de las cosas: «El progreso necesario realizado por Heráclito consiste en haber pasado del ser como primer pensamiento inmediato a la determinación del devenir como el segundo... Divisamos, por fin, tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra Lógica» (L. H. F.).

En consecuencia, a partir del modelo heraclíteo, la síntesis de Spinoza y Kant permitirá a Hegel configurar el *núcleo de su filosofía: el saber total* (único y absoluto) *racional de la realidad vital.*

El problema del saber (epistemología), el problema de la realidad (ontología) y el problema histórico-social (filosofía política) constituyen, pues, las tres grandes vertientes de la filosofía hegeliana. En su primera gran obra, terminada en Jena en 1807, *Fenomenología del Espíritu*, presenta este triple problema presidido por el devenir historizante.

II. La dialéctica hegeliana

Partiendo del sentido unitario de la realidad, ésta se presenta como el *producto vivo del pensamiento racional*, del yo absoluto y creador; lo que quiere decir que esa *efervescencia*, esa tensión vital, es vista « a través de» un *sujeto*, que vive justamente esa realidad: «Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo *verdadero no se aprehenda* y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*». (F. E.).

a) La concepción dinámica de la realidad.

Este carácter dinámico de la realidad lleva progresivamente, pues, el objeto (ser) hacia el sujeto (pensar); es decir, esa inquietud y devenir se *capta y tiene sentido* desde el *sujeto frente* al objeto, desde el *pensar del ser*, tendiendo hacia la unificación de ambos (reconciliación). Así, la realidad (objeto) *deviene* más sujeto, es decir, más *ella misma:* «El *yo* o el *devenir* en general, este *mediar*, es cabalmente, por su misma simplicidad, la *inmediatez que deviene* y lo inmediato mismo» (F. E.). La realidad, pues, es aquello que deviniendo ella misma, va haciéndose más *comprensiva* de sí misma.

En consecuencia, ya podemos establecer estos puntos:

— El conocimiento no es *extraño* y *exterior* al sujeto que conoce y a la realidad en sí, como nos hace suponer Kant: «Da por supuestas, en efecto, *representaciones acerca del conocimiento* (las «formas a priori») como un *instrumento* y su médium, así como también una *diferencia* entre *nosotros* mismos y *ese conocimiento;* pero sobre todo, presupone el que lo *absoluto* se *halla de un lado y el conocimiento de otro.* (F. E.). Frases esclarecedoras que permitirán, líneas más abajo, tildar a esta concepción «*instrumental*» del conocimiento de «temor a equivocarse». Kant, pues, se ha quedado en las «formas a priori» que le impiden el paso hacia la realidad del objeto en sí: diríamos, ejemplificando el problema, que Kant quiere enseñarnos la técnica (o instrumento) para nadar sin tocar el agua (el objeto en sí).

— Entre el sujeto cognoscente y el objeto en sí *no* hay, pues, separación total: por eso el sujeto, al conocer el objeto, lo constituye *radicalmente.* El objeto es, pues, *pertenencia* al sujeto, referencia a él. El objeto sólo lo es en tanto que *pensado* por el sujeto: la distinción entre *yo* y una *cosa* frente a mí *la estoy pensando* y por eso se distingue de mí (la cosa es «la cosa frente a mí») y *yo* de ella. Podríamos ejemplificar esto: para un niño recién nacido *no* hay objetos, porque *todavía* no es capaz de «sentirse distinto» de ellos, no puede trazar los límites entre él mismo y los objetos, no tiene subjetividad. El propio Hegel nos da un ejemplo: «Si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí, para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí». (F. E.).

Hemos iniciado hasta aquí una breve exposición de los presupuestos epistemológicos y ontológicos de la dialéctica. Señalemos, a riesgo de ser reiterativos, que esta oposición epistemológica sujeto-objeto, y, a la vez, esa vinculación ontológica, son la expresión especulativa de la realidad natural, humana y social: por lo tanto, ese «juego» sujeto-objeto se da a nivel de lo natural y lo humano (desde lo humano comprendemos lo natural), de lo humano y lo social (desde lo social comprendemos lo humano), y de lo social e histórico (desde lo histórico comprendemos lo social). No en vano dirá Hegel en la «Fenomenología» que cada hombre (sujeto) revive en sí la experiencia histórica de la Humanidad.

¿Qué es, pues, la dialéctica? Es el *saber pleno* y *total de esa realidad dinámica* (absoluta y única). Y eso es justamente la *filosofía.* Por eso la filosofía será *teoría unitaria*, saber *total* y *definitivo: «conocimiento real de lo que es en verdad». Siendo este saber único y definitivo, no hay desajuste* entre la realidad y la filosofía: ésta es la reflexión que la misma realidad, en su estadio máximo de *realización*, hace de sí misma (el ser-objeto que va deviniendo en pensar-sujeto). Por ello, Hegel, acusado por algunos de cierta pedantería, dirá que las filosofías anteriores han sido *preparación necesaria* de *su* filosofía, que es *la* filosofía; es decir, la *madurez absoluta* del saber de la realidad: «Hay que empezar por tener una visión general de conjunto

antes de poder entrar en el detalle; de otro modo, los detalles nos impedirán ver el todo, los árboles no nos dejarán ver el bosque, *las* filosofías nos impedirán ver *la* filosofía.» (L. H. F.).

b) La realidad como oposición de contrarios.

Ya podemos adelantar que la dialéctica nos dará la explicación de lo que es la realidad en sí; que *es* y *se entiende* como *oposición* o diferenciación de *opuestos reconciliándose.* Anotemos unas palabras esclarecedoras de nuestro filósofo: «El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es *refutado por ésta;* del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un *falso* ser allí de la planta, mostrándose como la *verdad* de ésta (de la planta) en vez de aquélla (la flor). Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que *se eliminan* las unas a las otras como *incompatibles.* Pero en su *fluir,* constituyen al mismo tiempo, otros tantos *momentos de una unidad orgánica,* en la que, *lejos de contradecirse,* son todos igualmente *necesarios* y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo». (F. E.).

Descubrimos en este parágrafo la *esencial oposición* entre lo que vulgarmente denominamos «cosas»: el capullo, la flor, el fruto... y eso es la realidad. Esas «cosas» o contrarios, están en un flujo que los hace *depender* unos de otros. La oposición o *tensión mutua* es lo que hace ser *lo* que son las cosas y *cómo* lo son: es decir, hay una especie de *vaciedad* o *negatividad* en cada cosa, que le «obliga» para que sea realmente ella (enfrentándose o complementándose con otra). ¿Qué sería un profesor sin sus alumnos? ¿Sería realmente profesor? ¿Y cuál es el sentido de su función? Enseñar a sus alumnos, formando un *todo orgánico* y *funcional* que es la *clase.* Cada uno, pues, (el profesor y los alumnos) queda *negado (limitado) y obligado* a ser lo que es, *por el otro.* ¿Cómo definiríamos, ahora, con más precisión, la realidad? Simplemente *no* es la acumulación de «cosas» que aparecen (actitud empírico-positivista), sino la *relación* entre ellas.

¿Y hay una regulación u *ordenación* en esa relación de oposición, en ese fluir de oposiciones o contradiciones continuas? Hegel piensa que sí, y dado que ese fluir es un cambio progresivo de la realidad (objeto) hacia la reflexión de sí misma (sujeto), Hegel piensa que esa «ley» es necesariamente *racional:* lógica. La *lógica* es, pues, la *forma* o *estructura* de la dialéctica. Por ello la lógica no puede llegar a ser otra cosa que *metafísica.* «Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga *al mismo tiempo* la inmediación (quiere decir realidad inmediata) y la mediación (quiere decir realidad mediata o pensada), así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas e inseparables...* pero en lo que concierne a la discusión científica... acerca de su *posición* y *su verdad* se encuentran en cada *proposición lógica*» (C. L.).

En estas líneas, vemos, pues, que la *forma lógica* de una proposición, A es B, es a la vez, expresión lógica y ontológica de la realidad: si A es B, dada la negatividad como definidora de las cosas, quiere decir que A *depende* de B, el cual lo *niega* o *limita.* A, pues, siendo *objeto pensado* (lógica), es *realizado* como lo que *es,* ser negado por B (ontología). El ser de A consiste en *no ser más que* A, en *lucha* con B. Toda la realidad, natural o espiritual, se rige, pues, por esa *ley* lógico-ontológica.

Ahora podemos comprender por qué esa ley asume *a la vez,* el desarrollo del conocer (epistemología) y el movimiento de la realidad (ontología): es decir, esa ley es la *dialéctica del espíritu:* «la naturaleza del conocer es tratada en general igualmente dentro de la ciencia de la lógica y el mismo conocer en su *ulterior forma*

concreta pertenece a la *ciencia del espíritu* y a su fenomenología». (C. L.). La *lógica* queda subsumida, pues, en la *fenomenología del espíritu.* Podemos decir, pues, que la lógica marca la *pauta* del devenir de la realidad: por eso la historia, producto del devenir, tiene un *sentido racional,* como ya veremos.

c) Estructura dialéctica del conocimiento.

Las últimas líneas nos permiten establecer y explicar la famosa frase que sintetiza el pensamiento hegeliano: «Todo lo REAL es *racional* y todo lo RACIONAL es *real*».

En ambos miembros de la expresión, se carga el acento en un matiz distinto:

En el primer miembro, partimos de la realidad total, cuyo fluir dinámico es dialéctico. Por ello, la realidad *no* es lo estático (Spinoza) sino lo que *se está haciendo* y *en tanto que se ha hecho en el pasado:* la realidad es en sí *histórica:* «Pero bien mirada la cosa, se ve que lo que nosotros somos hoy lo somos, al mismo tiempo, como un producto de la historia... por eso —en lo que *nosotros* somos— lo *común* e *imperecedero* se halla inseparablemente unido a lo que *somos históricamente*» (L. H. F.).

Justamente, qué es lo «común» e «imperecedero» sino lo *racional,* lo que da sentido y «peso» a la historia, lo que «no pasa con el tiempo» (decimos de las grandes obras de la humanidad, para las cuales la *historia no pasa,* quedan *grabadas* en ella). Y esta historia es «nuestra» historia, es la historia de la *razón* y del *nosotros:* en nosotros (colectivamente, constituyendo una unidad o «espíritu») está el sentido de la historia.

En el segundo miembro, priva el matiz *racional,* que configura lo real. La verdad del objeto se da en tanto que pensado por el sujeto: lo real en tanto que *pensado* (racional) nos lleva también al pasado: porque pensar es *dar razón de,* es decir, fundamentar lo que hay en lo que *lo fundamenta,* es la *vuelta atrás.* Pensemos en que cuando alguien es interrogado por una acción cometida y debe dar sus razones: «he hecho esto porque...» establece un discurso lógico que *viene de atrás,* tiene que retrotraerse al pasado.

En conclusión, esa doble vertiente real-racional son las dos caras de una misma moneda: el devenir dialéctico-histórico. Este devenir es la demostración veraz de lo real, *único* y *necesario.*

Y esta estructuración racional de la realidad, *interdependencia entre las cosas* a través de su fluir dialéctico, constituye el *todo orgánico* o *sistema.*

d) La Dialéctica como sistema.

Siendo la filosofía «conocimiento real de lo que es en verdad», es saber *seguro* y *total.* Y lo total como real es *único, cerrado* y *definitivo,* es decir, *sistema.* ¿Qué quieren decir estas caracterizaciones? Pongamos un ejemplo: un ajedrez. Podríamos definirlo como un *sistema* y es por ello que es un juego. Es decir, cada ficha *depende* en lo que es, de todas las demás; tiene una «categoría» y *funciona* de acuerdo con las *relaciones* que guarda con las otras. Cuando nos ponemos a jugar, aceptamos las reglas de juego, de lo contrario *no podríamos seguir.* Luego el funcionamiento de las fichas constituye el ajedrez en «movimiento». Es *imprescindible,* pues, la *estructura* (sistema) para que haya «movimiento» es decir, juego.

Pasado esto a nuestro tema, entendemos ahora por qué el saber filosófico es sistemático, y por tanto, único (sólo hay un «juego» que es la totalidad de lo real) y definitivo. Cada cosa es *real* en tanto que depende de la totalidad, es *un momento*

del todo absoluto. Y cada saber, también: de ahí por qué los saberes anteriores a Hegel son preparación para su saber, *culminación de todos.*

En conclusión, pues, el sistema es la estructura *estática* del saber (lógica) sobre la realidad, que al ser dinámica, hace que los saberes de su devenir histórico, se vayan *integrando sistemáticamente* unos a otros, hasta constituirse el saber supremo que es la *filosofía;* del mismo modo que, en el juego del ajedrez, las fichas más importantes (con más capacidad para decidir la partida) van quedando para el final, constituyéndose en protagonistas del destino de la partida.

Este carácter sistemático del devenir de la realidad y del saber se concreta en *tres momentos* que quedarán plasmados definitivamente en su obra «Enciclopedia de las ciencias filosóficas» de 1817, pero que ya tiene su primera elaboración en la *Fenomenología del Espíritu* (1807).

Esquema de la dialéctica como sistema: *Los tres momentos de la realidad*

Primer momento:	Segundo momento:	Tercer momento:
Identidad indiferenciada o aspecto abstracto	*Escisión de la identidad* o aspecto dialéctico.	*Reconciliación de la escisión* o aspecto especulativo
— Unidad de sujeto con objeto. Ambos «todavía» no se oponen, pero se dan en una estructura o forma que permite relacionarlos oponiéndose: la estructura lógica *A* es *B*. Por ello, el saber correspondiente es la *Lógica*, que comienza siendo formal y va desarrollándose dialécticamente, *escindiendo* la unidad sujeto-objeto, dando paso al segundo momento.	— Surge la oposición sujeto-objeto (pensar-ser). Aparece la escisión en la realidad: hay desajuste o *negatividad*, en las cosas, lo cual genera el *cambio* a otras cosas. — La realidad ya *no* es idéntica a sí misma: la realidad es ahora *Naturaleza*, lo que Hegel denomina «ser en otro». La Naturaleza es *multiplicidad de objetos* (no hay subjetividad en ella. — El saber correspondiente es la Filosofía de la Naturaleza.	— Ahora la realidad es *idéntica* consigo misma, pero *integrando* la multiplicidad de los objetos. — La realidad es ahora *Sujeto* o *unidad enriquecida* por la multiplicidad. Eso es el *Espíritu*, sujeto consciente de su interno proceso dialéctico. — El saber correspondiente es la Filosofía del Espíritu.

Ya vemos que la lógica es, a la vez, formal y ontológica: por tanto, los principios del pensamiento son *también*, principios de los *objetos del pensamiento.* Por lo tanto, el sujeto se define por el objeto y viceversa, pero de modo *abstracto*, es decir, su relación de oposición *no* es real aún, ya que la lógica sólo *posibilita* el posterior entramado dialéctico. He ahí por qué la lógica es la unidad indiferenciada de ambos: lo que nos dice la lógica es que hay un «aire de familia» entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, algo que expresa su «atracción mutua». Eso es lo que permitirá que se *separen* oponiéndose (segundo momento), y después que se reconcilien (tercer momento). Volvamos nuevamente al ejemplo del niño recién nacido: de hecho no es *alguien*, porque todavía no reconoce o tiene conciencia de los «algos» (objetos); después (segundo momento) ya adulto, sí se sabe él mismo distinto de los objetos (se opone a ellos) y, por tanto, tiene un desarrollo de sus potencias en las diversas actividades de su vida; y por fin, ya viejo (tercer momento) esas actividades menguan, pero él continúa siendo el mismo... aunque *cambiado: integra* (recuerda, revive) sus actividades pasadas.

La Filosofía de la Naturaleza, constituye el saber de la Naturaleza: Hegel pretende aquí plantear la escisión que rotundamente había establecido Descartes entre *res cogitans* y *res extensa, desde* la superación integradora del Espíritu. En este apartado Hegel presenta una interpretación evolutiva de la Naturaleza.

En la Naturaleza, la realidad se presenta separada del pensamiento o sujeto. La Naturaleza o *ser-objeto,* dirá Hegel, es «la idea (espíritu) en la forma del ser-otro». El ser-objeto, siendo en otro, *es y se agota en otro;* es decir, es *ser enajenado,* que *no* se puede identificar consigo mismo: es la realidad *fuera de sí.* Pensemos por un momento en un ser-objeto, el agua: ¿qué es sino un *ser en* otros elementos que la componen (hidrógeno y oxígeno)?

Este momento de la realidad, ser *vaciado* en la «existencia exterior», multiplicidad genérica, se articula a su vez, internamente, en los siguientes submomentos:

1) El *ser fuera de sí indiferenciado* (que recoge el espacio, el tiempo, la materia y el movimiento). «El tiempo es continuo como el espacio, puesto que en la *negatividad* que *abstractamente* refiere su mismo ser a sí mismo y en esta abstracción no hay aún ninguna *diferencia real*» *(E. C. F.). Es, pues, diríamos, un submomento de inicio o marco* que posibilita que se dé la realidad diferenciada (he aquí por qué las leyes de la mecánica toman como elementos «primitivos» el espacio y el tiempo absolutos). Por eso «al tiempo *nada* le importa la *diferencia de la objetividad* y de una *conciencia subjetiva* puesta frente a él» (E. C. F.). El saber correspondiente es la Mecánica.

2) El ser fuera de sí, *determinado en lo particular* de los cuerpos: luz, calor, sonido, magnetismo, etc. Estamos en un grado superior de realidad, donde ya hay diferencias, ya hay oposición; esas cualidades enumeradas pertenecen a los cuerpos diversos, que son limitados (negados) entre sí mismos. Pero estos ser-objeto todavía *no* forman una unidad orgánica. El saber correspondiente es el de la física, estudio de los seres inertes.

3) El ser fuera de sí, organizado *vital-orgánicamente.* Ahora este submomento integra a los dos anteriores, llegando a una *complejidad mayor,* que le aproxima más hacia el *nacimiento de la subjetividad* (pensemos en la noción aristotélica de «alma» como principio unificador del dinamismo vital del ser vivo. Nos encontramos ahora, en el dominio del saber de la Física Orgánica, que trata del mundo orgánico, desde el orden natural terrestre, hasta el orden natural animal. Así, el ser vivo aparece como la conclusión de un complicado silogismo en el que las premisas son a su vez conclusiones de otros silogismos (Mecánica y Física), que quedan asumidos en él.

FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU:

Hemos llegado ya con las premisas de la lógica (primer momento) y de la Naturaleza (segundo momento), al tercer momento: el Espíritu, momento en que *triunfa el sujeto,* reconciliándose con el objeto: «El que lo verdadero *sólo es real como sistema* o el que la *sustancia es esencialmente sujeto* se expresa en la representación que anuncia lo *absoluto como espíritu,* el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado—el *ser otro* y el *ser para sí* y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es *en* y *para sí.* Pero este ser en y para sí es primeramente *para nosotros* o en sí, es la *sustancia espiritual*». *(F. E.). En este párrafo entresacamos la reconciliación* del sujeto pensante con el objeto pensado, lo que constituye el espíritu; sellando ese

«maridaje» o conformidad ya barruntado en su inicial atracción indiferenciada en la lógica. Estamos en la *plenitud* de esa relación, ya que se ha *superado* la escisión: por lo tanto, el *en sí* (objeto) es para sí (sujeto) y se funda en éste: por eso el sujeto es «sustancia espiritual».

La Filosofía del Espíritu describe, pues, la vida del Espíritu; es decir, la del sujeto en tanto que comprende y se apropia del objeto. Ahora el sujeto adquirirá *conciencia de sí,* será consciente de que *lo otro* (objeto) *es para sí.* Tal «síntesis se verá» del lado del sujeto: éste frente a la «resistencia» u oposición del objeto, como un «rebote», adquiere conciencia de sí, diferenciándose, y a la vez «objetivando» el objeto, y por lo tanto, sabiendo *cómo mejor ponerlo a su servicio.* (Pensemos, a modo de ejemplo, en el estadio *cultural* en que es puesta la Naturaleza, mediante la *industria:* al servicio del hombre *dominada* por éste).

El espíritu tiene también un proceso de superación interna dialéctica (al igual que se ha dado en la Naturaleza): comienza en su *primigenia* experiencia de *descubrimiento* de sí mismo (de su subjetividad), (Espíritu Subjetivo); pasa a su *actuación* o práctica (Espíritu Objetivo), estableciendo relaciones de convivencia entre los miembros de la colectividad (conciencias de sí); y finaliza en su *encuentro* definitivo *consigo mismo.* La «Fenomenología del Espíritu» presenta estos pasos o «figuras » del Espíritu.

e) La dialéctica del Espíritu

Tracemos un cuadro esquemático de las *figuras dialécticas del Espíritu:*

Dialéctica del Espíritu

Primer momento:	Segundo momento:	Tercer momento:
Espíritu subjetivo:	*Espíritu objetivo:*	*Espíritu absoluto:*
a) Su inicio: el *alma.*	*a*) La práctica del autorreconocimiento: el *Derecho.*	*a*) El inicio del encuentro consigo mismo (del sujeto): el *arte.*
b) Su autoconocimiento: la *conciencia.*	*b*) La interiorización de lo correcto: la *moralidad.*	*b*) Ese conocimiento y encuentro de si, llega hasta el *sacrificio* al todo absoluto: *religión.*
c) El reconocimiento entre autoconciencias: *la razón.*	*c*) La corrección moral en la comunidad: *la eticidad.*	*c*) Es la fase final de encuentro: lo que es el espíritu se identifica con su propio saber: *Filosofía.*

Hagamos una breve reseña de estos distintos momentos:

— ESPÍRITU SUBJETIVO: *Descubrimiento de sí.*

En este momento el sujeto constituye su propia *identidad:* tiene un saber de sí mismo distinto de las cosas-objetos. Esa identidad va apareciendo paulatinamente. Así, el sujeto:

a) Se siente «*alguien*», «atravesado» por exigencias *naturales* (temperamento, edad, etc.), que debe *ordenar* y *dirigir* a un *fin:* el sujeto ahora es *alma.* (Ya los antiguos hablan del alma como *principio vital-orgánico.* Mediante el alma, la multiplicidad material queda integrada en una unidad espiritual-integradora.)

b) Este sujeto-alma, antes de sentirse distinto de las cosas, se dirige *ingenuamente* a ellas, como si fueran la *auténtica verdad:* es *conciencia sensible.* Pero las cosas son inestables, su consumo *no le satisface a la conciencia* plenamente: por eso se siente

defraudada o *desgraciada.* Su deseo de las cosas es, pues, *ilimitado:* ahora es *autoconciencia,* o conciencia de *ser deseo del mundo, de la totalidad,* y de *dominarla.* La autoconciencia «objetiva» pues las cosas, poniéndolas a su servicio. Pero en ese dominio, se topa con otra autoconciencia que *no se deja dominar:* surge así la *autoconciencia social* o *reconocimiento mutuo* (una agresión es neutralizada con otra agresión: estamos en el inicio de las relaciones humanas, de la humanidad).

c) La autoconciencia social, da lugar a la *razón,* que exige un entendimiento entre las autoconciencias (sujetos humanos primitivos) en el *seno social, partiendo del principio de reconocimiento de los demás. Así llegamos a los «vestíbulos» de la objetivación del espíritu humano: El Espíritu Objetivo, superador de la subjetividad inicial.*

— ESPÍRITU OBJETIVO: *Actuación o práctica.*

Tras el reconocimiento mutuo entre los sujetos, se inicia la construcción de las *relaciones objetivas* entre ellos, es decir, aceptables para todos. Así se inicia la *realización colectiva de la libertad.*

a) Derecho: Para iniciar prácticamente esa libertad se reconoce a cada sujeto (autoconciencia) como *persona jurídica* con *derecho a propiedad privada,* amparada (y obligada) por la *ley.* La ley impide la agresión de unos a otros, *antes* de que el sujeto reflexione moralmente sobre su conducta (pensemos en códigos antiguos como el de Hamurabi, regido por la Ley del Talión: es la forma primitiva de posibilitar la vida colectiva). De ahí que el *Derecho Penal,* tipificador de los *castigos* según los delitos, sea en principio fundamental para la *libertad del hombre.*

b) El derecho debe dar paso a una nueva figura del Espíritu: la *Moralidad,* que constituye la interiorización por cada sujeto, de las leyes (aquí coloca Hegel la moral kantiana de la autodeterminación, basada en el *deber). Pero para evitar el individualismo* con más o menos arbitrariedad, el sujeto debe hacer su moralidad objetiva: es decir, unificar la *buena conciencia* (Kant) y la *objetividad del bien común,* con lo que llegamos a la última realización del espíritu objetivo:

c) La *Eticidad:* ahora la *libertad* del sujeto se *identifica* con la *racionalidad colectiva,* para todos. El logro de esta síntesis constituye la configuración del *estado «Dios terrestre», donde se da la armonía* entre el sujeto-individuo y el *todo social.*

— ESPÍRITU ABSOLUTO: *encuentro consigo mismo.*

En esta última etapa el sujeto-espíritu llega al cumplimiento de su absoluta identidad. Por eso ahora logra la total libertad.

a) El *Arte:* el arte es un «drama», escenificación de la realidad creada por el artista. Mediante él se produce el encuentro de lo individual con lo total: por eso el arte es *universal,* es *compromiso* del individuo con el todo social. La obra de arte es el reencuentro *hecho sensible* del sujeto consigo mismo, con su *libertad.*

b) *La Religión:* Ligada, como el arte, a la vida ético-comunitaria, la religión es el lugar donde «las leyes hallan su confirmación suprema». Ahora el indivuo se sumerge en lo universal, no política ni estéticamente, sino como *sacrificio* y *culto.* El hombre contacta con lo divino más que antes, y se hace por la religión más *humano.* La religión en su última fase, el Cristianismo, llevado de la mano de Cristo «quiere restablecer al hombre en su totalidad», proclamando «la elevación de lo singular a lo universal, la reunión-la supresión de los dos opuestos mediante la reunión» (E. T.).

c) La *Filosofía:* en este último momento, el sujeto espíritu se sabe a sí mismo. La divinidad del espíritu se *patentiza* en el pensamiento de sí mismo. Desde aquí, conocimiento absoluto de sí, se explican ahora todos los momentos o figuras anteriores. Nada se ha perdido, la filosofía es «la suprema floración, el concepto de la forma total del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual del estado todo; el espíritu de la época, como espíritu que se piensa a sí mismo.»

Una vez que el Espíritu se ha descubierto a sí mismo como *alma* o principio formante de ciertos seres naturales (en el capítulo IV de la Fenomenología) se enfrenta con la realidad externa que lo envuelve y con la exigencia de *comprender* esa realidad. Aparece el momento de la *conciencia*, que pasando de su nivel de captación de los objetos sensibles, llega a la objetivación de sí misma, comprendiéndose como *apetencia* de la totalidad de las cosas: es la *autoconciencia.* «Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por esencia la verdad, o sea, la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, apetencia.» (F. E.).

Pero esta autoconciencia, dominadora de la realidad en sí (objeto), se quiere apropiar de otra autoconciencia: entonces aparece su *mutuo reconocimiento* como *lucha* (estamos hablando del hombre primitivo). (Pensemos nuevamente en el niño recién nacido que «exige», llorando, el cumplimiento de sus deseos; hasta que llega un día en que debe *reconocer* que conviene adaptarse a ciertas normas de convivencia.) Comienza ahora la autoconciencia a integrarse «socialmente», oponiéndose *violentamente* a la otra autoconciencia (resuena aquí «el hombre natural» de Hobbes, que deberá aceptar un «pacto artificial» para ser reconocido y respetado jurídicamente).

Este reconocimiento mutuo de las autoconciencias exige su «verdad», que se manifiesta en la *puesta en peligro* de la propia vida: quien arriesga su vida será el «señor» y quien no la arriesga será el «siervo»: vencedores y vencidos, respectivamente, constituirán la dialéctica interna de la historia de la humanidad. Tal conflictividad es el cimiento de su *progresiva* superación histórica, pues el siervo, que trabaja la Naturaleza, que es propiedad del señor, la irá dominando progresivamente: así el señor perderá su poder sobre el siervo. En la superación de esta dicotomía, la historia llegará a ser testigo de la relación *racional* y *libre* entre los hombres: ya no hay siervos ni señores en el Estado prusiano: «La Nación alemana ha logrado llegar hoy, en general, a un grado tal de seriedad y de elevación de conciencia, que ante nosotros sólo pueden valer ya las ideas y lo que demuestra sus títulos de legitimidad ante el foro de la razón; y va acercándose más y más la hora del *Estado prusiano* basado en la *inteligencia*» (L. H. F.).

Con el segundo momento del Espíritu (el Espíritu objetivo), Hegel nos presenta al sujeto que mantendrá relaciones «objetivas, con otros objetos. Su lucha quedará, pues, «reglamentada» por la razón, garantizando su *libertad* dentro del *todo social.* La solución de esta contradicción constituirá la reflexión *moral* y *política* del espíritu.

III. Dimensión ético-política de la Dialéctica

a) *El marco histórico-político de la filosofía hegeliana*

De las líneas anteriores, se desprende la relevancia que esta doble dimensión (que en realidad es una sola) posee en la filosofía hegeliana. Su configuración (dada en los tres sub-momentos del Espíritu objetivo: Derecho, Moralidad y Eticidad), refleja la preocupación *político-social* de Hegel.

Hegel repiensa y asume la situación social y política de su tiempo: la falta de libertad en un régimen feudal, una cultura atrasada y desposeída de todo carácter creativo y una economía empobrecida, producen en nuestro filósofo un cierto pesimismo (propio de su carácter) mezclado con el ambiente triunfalista de los jóvenes románticos de su generación. Este estado de ánimo se traduce en una hiperatención a los acontecimientos políticos contemporáneos: no en vano en 1807 durante su estancia en Jena fue redactor de un periódico. La lectura de los periódicos cada mañana, era para él «la auténtica oración matutina realista.»

Hay en Hegel una percepción especial de su época, que constituye el sentido histórico-social de su reflexión filosófica: «El espíritu elabora y ensancha cada vez, en toda la riqueza de su multiplicidad, el principio de aquella determinada fase de la conciencia de sí mismo que ha alcanzado. Este rico espíritu de un pueblo es una organización, una catedral, con sus bóvedas, sus naves, sus columnatas, sus pórticos, sus múltiples divisiones, todo ello nacido de una totalidad, de un fin. La filosofía no es sino una forma de estos múltiples aspectos.» (L. H. F.). Y justamente estos elementos que constituyen este «organismo» que es el espíritu, son las diversas actividades de la vida humana: social, política, artística, religiosa, científica y moral; como nos lo constata en una líneas más abajo. ¿Cómo sintetizar estas diversas esferas de la vida humana, en el logro de los fines humanos inherentes a la comunidad, fundamentalmente la libertad? Hegel vuelve los ojos a la «polis» griega (que conocía a fondo) que con su autosuficiencia económica unifica modélicamente la expresión artística, religiosa y filosófica en aras del «bien común»; es decir, de la *libertad* del individuo integrado *armónicamente* en la «ciudad». He ahí el proyecto: el *espíritu del pueblo* debe constituirse *racionalmente*, de tal modo que cada individuo se sienta partícipe o «protagonista» de esta «escenificación» histórica de su pueblo, logrando así la máxima libertad: eso será el inicio de su teoría del Estado: «El Estado existe *inmediatamente* en las costumbres mediatamente en la *autoconciencia individual*, en el conocimiento y en la actividad, mientras que la autoconciencia, en virtud de su sentimiento hacia el Estado, encuentra en el Estado, como *esencia suya* y fin y producto de su actividad, su *libertad substantiva*» (F. D.). Por ello de un modo análogo al ciudadano ateniense, la conducta y los valores humanos y religiosos del individuo, pierden sentido fuera de su Estado. El Estado no es, pues, ya se ve, simple institución política, sino el *espíritu colectivo* que impregna la vida comunitaria.

b) Teoría del Estado.

El Estado sólo es un momento del espíritu, es decir, la filosofía política de Hegel nos presenta el Estado como *necesario* pero no *suficiente* para la comprensión total de lo real. La filosofía hegeliana no es sólo una filosofía política; el objetivo de Hegel va más allá de la solución que pueda ofrecer la política o dicho de otro modo: la reflexión filosófica, dirigiéndose a lo radical y definitivo apunta a la *libertad total* entendida como triunfo absoluto de la razón; por lo que debe pasar inevitablemente por su realización política. Por ello la expresión profunda de la ética es la política, o sea, el desplazamiento de la ética personal a la *ética social* es necesaria para que emerja el ser de la verdadera realidad: la colectividad o el espíritu colectivo. El Estado es «la actualización de la idea ética». Ese espíritu o «impulso» colectivo, en todas sus facetas, expresa lo divino en la tierra: gracias a él el individuo es *libre;* es decir, las leyes de este dios viviente le protegen: «Esta liberación del espíritu en la que *vuelve a sí mismo* y va a realizar su verdad y la obra de ésta, constituyen el derecho supremo y absoluto. «Por ello, a ese «dios» hay que rendirle «culto», es decir, hay que volcarse hacia él identificándose con él, pues él es el creador de su

propio destino: él «hace» la Historia y los individuos que comprenden esto caerán en la cuenta de que no hay más derecho que el del Estado. En consecuencia, Hegel subordinará el Derecho *natural* al del Estado, pues el primero defiende los intereses del individuo que debe subordinarse al bien común. El individuo debe todo lo que es al Estado o al Espíritu Nacional (Estado se identifica con Nación con todos sus contenidos culturales, religiosos, morales y económicos) y debe someterse a él: «El Estado o unidad substancial es fin incomovible absoluto en sí mismo, en el cual la libertad alcanza su supremo derecho. Por otra parte, este fin último tiene *supremacía* sobre el individuo, cuyo supremo deber es ser un miembro del Estado» (F. D.).

El bosquejo que se va configurando tras estas líneas es el de un Estado *autoritario* y *centralista* que parece incompatible con la realización de la libertad que proclama Hegel. ¿Cómo reconciliar esta aparente contradicción? Para Hegel el espíritu nacional constituye la plena libertad de los ciudadanos, al «obligar» a éstos a dejar a un lado los intereses particulares e identificarse con objetivos racionales y *universales:* sentirse ciudadano libre es ser plenamente *autodeterminado* por unas reglas racionales, al igual que el buen músico (el ejemplo es de Platón) no se siente «coartado» o «impuesto» por las reglas musicales cuando toca, y, sin embargo, está determinado por estas reglas: «el hombre de la calle (dirá Hegel) piensa que es libre si se le permite actuar tal como le place, pero su propia arbitrariedad implica que no es libre. Cuando deseo lo que es racional, entonces estoy actuando no como un individuo particular sino de acuerdo con el concepto de la ética en general... lo racional es la *carretera general* por la que discurre todo el mundo y donde nadie sobresale sobre los demás.» (F. D.). Parafraseando el ejemplo de Hegel, podríamos decir que cuando conducimos por la carretera no podemos decir que las señales de tráfico nos quitan la libertad; más bien debemos pensar que, gracias a ellas, podremos llegar a nuestro destino sin que otro vehículo nos lo impida. ¿No supone esto ser más libre que aceptar el peligro de que cada cual conduzca como le plazca?

c) La realización histórica del Estado.

Uno puede preguntarse entonces cuál es la perspectiva histórica de este Estado. Este Estado autoritario, máxima realización del hombre, ha devenido histórico-dialécticamente, siendo la Revolución Francesa el signo de su gestación. Hegel ve en la Revolución Francesa mucho más que un acontecimiento histórico externo: «Desde que el Sol se alza en el firmamento y los planetas describen un círculo alrededor de él, jamás se había visto que el hombre se *pusiera de cabeza*, es decir, sobre el pensamiento, y edificase la realidad sobre él. Anaxágoras fue el primero en afirmar que el «Nous» regía el mundo; pero sólo ahora el hombre ha llegado a saber que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Puede afirmarse como entonces, que fue una magnífica alborada. Todos los seres pensantes concelebraron esta época. Reinó entonces una emoción sublime, un entusiasmo del espíritu estremeció el mundo, como si al fin se hubiera obtenido la reconciliación efectiva de lo divino con el mundo.» (F. H.).

Tras la Revolución Francesa, los hombres, pues, aumentan su capacidad de autodeterminación, se «ponen de cabeza», o sea, se hacen protagonistas de su destino histórico. Pero esto no significa ni mucho menos, que todo quedará al capricho del individuo: al contrario, en el individuo se cumplirá más la libertad ya que sentirá desarrollada su *existencia intensamente* en la *totalidad social.* Por eso, para Hegel, la Revolución Francesa constituye la restauración de la «polis» griega, lugar natural de la vida humana, donde se reconciliaban lo divino y lo humano: política, arte y religión estaban identificados en el Estado (hay que recordar que tras el estallido de la Revolución Francesa, Hegel junto con otros jóvenes revolucionarios

rios, festejaban la toma de la Bastilla colocando un busto de la libertad entre los bustos de Demóstenes y Bruto, significando que para ellos la revolución era la restauración de la ciudad griega). Hegel veía en Rousseau, ciertamente, el primero que planteó el absoluto de la libertad; pero Rousseau se equivoca, a juicio de Hegel, al fundar esa libertad en las *voluntades individuales: «Rousseau preguntaba ¿cuál* es el fundamento legítimo del Estado?... erige en principio de esa legitimidad la voluntad libre y contesta, sin fijarse para nada en el derecho positivo de los Estados... la voluntad general no debe considerarse como integrada por un conjunto de voluntades expresamente individuales. La voluntad general debe ser, por el contrario, la *voluntad racional*, aunque no se tenga la conciencia de ello. El Estado no es *tampoco, por tanto, una de esas asociaciones concertadas* por la arbitrariedad de los individuos.» (L. H. F.).

Podemos concluir, pues, que el advenimiento del Estado prusiano es a la vez histórico y racional, constituyéndose en la expresión política de la reflexión filosófico-comprensiva de la Historia.

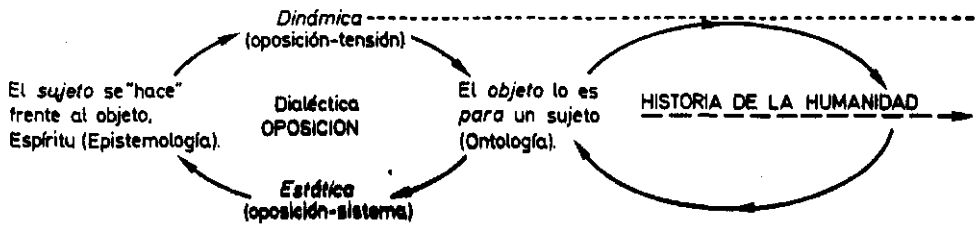
IV. El sentido filosófico de la Historia

a) La Filosofía, como comprensión de la Historia

En los apartados anteriores, ya desde el bosquejo de la dialéctica, hemos ido «narrando» aquel progresivo (y no menos doloroso) acercamiento del sujeto pensante con el objeto pensado; error en que caía Spinoza, a juicio de Hegel. Nuestro filósofo, testigo excepcional de su época, trata de *comprenderla* mediante la razón. Lejos de ser una sucesión inconexa de hechos, la historia es el supremo cumplimiento del Espíritu: «Por tanto la Historia que tenemos ante nosotros es la Historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. Y lo característico del pensamiento mismo es que *sólo se encuentra al crearse:* más aún, que sólo existe y tiene realidad en cuanto que se encuentra. Por ello, el Espíritu, ya completado en su último momento del pensamiento, en las que éste se encuentra a sí mismo, son las filosofías; y la cadena de estos descubrimientos, de los que parte el pensamiento al descubrirse a sí mismo, es la obra de tres mil quinientos años.» (L. H. F.).

Estas manifestaciones de la Historia son, pues, a la vez, la explanación racional del Espíritu y su *cumplimiento*. Por ello, el Espíritu, ya completado en su último momento, el filosófico, constituye la *comprensión filosófica de la Historia*, que subsume toda la Historia de la Humanidad. Así, pues, la Filosofía de la Historia es la Historia de la Filosofía, y como tal, *comprende* sus momentos-figuras necesarios a través del tiempo, dado el «carril lógico-dialéctico» que la ha producido.

Esquema de la estructura lógico-dialéctica de la Historia



b) *El advenimiento del Espíritu a través de la Humanidad*

Oriente: Infancia de la Humanidad. La Unidad Indiferenciada del sujeto y del objeto (ambos *no* se reconocen aún).	Occidente: Juventud de la Humanidad. La Escisión de la Unidad: el sujeto y el objeto se reconocen como opuestos.	Pueblos Germánicos: Ancianidad de la Humanidad. La Reconciliación de la Escisión. El sujeto integra el objeto, enriqueciéndose.
Aspecto ético-político:		
Teocracia: Despotismo del Poder, Rey o Patesi que encarna la Divinidad. En este estadio de la Humanidad *sólo* un hombre es *libre*. El individuo está absorbido por el Estado.	Aparece el *individuo:* los hombres se reconocen mutuamente *oponiéndose*. Ahora, *algunos hombres* son *libres*. Hay *dos* subperíodos: — *Grecia* (la Adolescencia). Democracia. El individuo se opone al déspota. El individuo *no* es para el Estado, sino al revés. — *Roma:* (la Virilidad). Dominio Imperial. El individuo queda nuevamente sometido al Estado de los césares.	Surge la Monarquía absoluta. *Todos* los hombres son libres. El individuo es libre en tanto que pertenece al Estado o «espíritu colectivo». Hasta llegar a este Estado Absoluto, el Estado Prusiano, la Historia ha pasado por un proceso progresivo, desde la caída de Roma, pasando por el Estado feudal, Moderno y constitucional, hasta llegar al Estado Absoluto, donde el individuo se integra, constituyéndose en destino nacional.
Aspecto artístico:		
Aparece un simbolismo *impersonal*, casi inhumano: el arte es, aquí, el poder expresado con grandes obras pesadas (pirámides, templos, etc.). Domina la arquitectura sobre las otras artes.	Es el arte hecho a la *medida* del hombre: el arte expresa la vida humana. Es el arte del *equilibrio* de la *forma* con el *contenido*, arte *racional*, modélico, *clásico*. Domina la *escultura:* figuras humanas.	El arte manifiesta el progresivo *espiritualismo humano:* es el arte *romántico*, cuya manifestación es la *pintura*, la *música* y la *poesía*, artes en que domina el fondo sobre la forma o expresión (al revés del arte primitivo).
Aspecto religioso:		
Religión del Naturalismo impersonal: lo divino es infinito, universal e impersonal. Desde el fetichismo y simbolismo mágico, pasando por un progresivo aumento de lo subjetivo (Budismo, Zoroastrismo, etc.) hasta llegar al teísmo personal hebreo.	Religión del individualismo: Religión hecha a la medida del hombre (antromorfismo). Religión de la armonía social y política (Grecia) y de la vida práctica (Roma).	Religión de la finalidad absolutista del Espíritu: es el Cristianismo interpretado como advenimiento de la *totalidad humana del hombre*, cumpliéndose así la libertad total de la existencia humana.

Primer momento de la Historia:
La infancia: el niño que tiene una serie de posibilidades que desarrollará en su vida, pero que *todavía* no sabe que las tiene.

Segundo momento:
La *juventud:* el joven vive y actúa de acuerdo con las posibilidades que la vida le ofrece. Su vida es actividad diversa

Tercer momento:
La vejez: El hombre que ya ha vivido su vida, *asume* su pasado, conciliándolo con su presente, y por ello, queda enriquecido. No en vano, Hegel era nombrado el 'Viejo'.

TEXTO 1:

La dialéctica

«La filosofía, por el contrario, no considera la determinación *no esencial*, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo *real, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado de lo verdadero, que hay que dejar afuera de ello, no se sabe dónde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto. La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer. Dentro del todo* del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y se da un ser allí particular se preserva como algo que *se recuerda* y cuyo ser allí es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es ser allí inmediato.» (*Fenomenología del Espíritu* F.D.E.)

COMENTARIO:

1) *Explicar el significado de estos términos:* 'abstracto', 'irreal', 'real', 'positivo', 'negativo', 'verdadero', 'falso', 'el todo'.

2) La filosofía entendida como «lo que se pone a sí mismo y vive en sí»: analizar su sentido romántico.

3) Hegel dice en el texto que «la verdad entraña lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso». ¿Qué filósofo inspirará a Hegel para decir esto? ¿En qué área del pensamiento hegeliano encaja esta afirmación y qué sentido tiene para toda su filosofía?

4) Hegel ataca lo verdadero entendido como lo «positivo muerto», frente a lo falso. ¿Qué concepto tiene Hegel de la verdad, para rechazar ese dualismo verdad-falsedad? Ilustrar la explicación con un ejemplo del mismo texto.

TEXTO 2:

El Espíritu. Sus caracterizaciones

«El espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo; es una conciencia, pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto. El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué y de cómo es. El espíritu sabe: pero saber es tener conciencia de un objeto racional. Además, el espíritu sólo tiene conciencia por cuanto tiene conciencia de sí mismo, esto es: sólo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo, sé que mi determinación consiste en que lo que yo soy es también objeto para mí, en que yo soy meramente esto o aquello, sino que soy aquello de que sé. Yo se de mi objeto y se de mí; ambas cosas son inseparables. El espíritu se hace, pues, una determinada representación de sí, de lo que es esencialmente, de lo que es su naturaleza. Sólo puede tener un contenido espiritual; y lo espiritual es justamente su contenido, su interés. Así es como el espíritu es justamente su contenido, su interés. así es como el espíritu llega a un contenido. No es que encuentre su contenido, sino que se hace su propio objeto, el contenido de sí mismo. El saber es su forma y su actitud; pero el contenido es justamente lo espiritual. Así el espíritu, según su naturaleza, está en sí mismo; es decir, es libre.

...Es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el espíritu posee la libertad entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad. Es este un conocimiento de la filosofía especulativa, que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu.

...el espíritu consiste justamente en tener el centro en sí; ...no tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo... y esto justamente es la libertad.» (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.* "Rev. Occ", 1974.)

COMENTARIO:

1) Señalar las notas más relevantes de la noción de «espíritu».
2) Comparar la concepción hegeliana de espíritu con el *cogito* de Descartes. ¿En qué difieren? (Nota orientativa: Descartes: *res cogitans-res extensa.* Hegel: espíritu-naturaleza.
3) Explicitar la relación espíritu-libertad. Hacer una caracterización de la libertad según Hegel. Entre Kant y Spinoza, ¿cuál de los dos estaría más cerca de Hegel?
4) «Yo sé de mi objeto y de mí; ambas cosas son inseparables». Conectar esta frase con los tres momentos del Espíritu subjetivo (alma, conciencia, razón).

TEXTO 3:

El Espíritu como objetividad: La Etica

«Su *esencia* espiritual ha sido ya definida como la *sustancia ética;* pero el espíritu es la *realidad ética.* Es el *sí mismo* de la conciencia real, a la que se enfrenta, o que más bien se enfrenta a sí misma, como *mundo* real objetivo, el cual, sin embargo, ha perdido para el sí mismo toda significación de algo extraño, del mismo modo que el sí mismo ha perdido toda significación de un ser para sí, separado, dependiente o independiente de aquel mundo. El espíritu es la *sustancia* y la esencia universal, igual a sí misma y permanente—el inconmovible e irreductible *fundamento* y *punto de partida* del obrar de todos—y su *fin* y su *meta,* como en *en sí* pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí,* el sí mismo, el obrar. Como la *sustancia,* el espíritu es la inmutable y justa *igualdad consigo mismo;* pero, como *ser para sí,* es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarra el ser universal y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el *momento* del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser resuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta, sino la esencia *real* y *viva.*

El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu, que es la existencia. Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de *ser* como tales; pero, su progresión y su entorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer; y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos. Aquí, donde se ponen el espíritu o la reflexión de estos momentos en sí mismos, nuestra reflexión en torno a ellos puede recordarlos brevemente conforme a este lado; dichos momentos eran la conciencia, la autoconciencia y la razón. El espíritu es, pues, *conciencia* en general, que abarca en sí la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, en tanto que el espíritu, en el análisis de sí mismo, retiene el momento según el cual es él mismo realidad *objetiva que es* y hace abstracción del hecho de que esta realidad es su propio ser para sí. Si retiene, por el contrario, el otro momento del análisis, según el cual su objeto es su *ser para sí,* entonces es autoconciencia. Pero, como conciencia inmediata del *ser en sí y para sí,* como unidad de la conciencia y de la autoconciencia, el espíritu es la conciencia que *tiene razón, conciencia que, como el tener* lo indica, tiene el objeto como racionalmente determinado *en sí* o como determinado por el valor de la categoría, pero de tal modo que el objeto no tiene todavía para la

conciencia del mismo el valor de la categoría. El espíritu es la conciencia de cuya consideración acabamos de salir. Esta razón que el espíritu *tiene* es intuida, finalmente, por él como la razón que es o como la razón que es *realmente* en él y que es su mundo, y entonces el espíritu es en su verdad; *es* el espíritu, es la esencia *ética real.*

El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata;* el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.» (*Fenomenología del Espíritu.* F. C. E., 1966.)

COMENTARIO:

1) En este texto, se habla del Espíritu, como: «sustancia ética», «esencia universal», «fundamento y punto de partida del obrar de todos», «obra universal», «vida ética de un pueblo». Si pensamos por un momento en el advenimiento del «Espíritu Objetivo» y su máximo logro, el Estado, quizá nos orientemos mejor. Intentemos ahora explicar el significado de estos términos.

2) Sabiendo ya qué es el Espíritu (por el texto anterior), decir cómo funda Hegel la universalidad de la ética. Reléase para ello el segundo párrafo del texto.

3) «El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo». En este párrafo se está identificando la «vida ética» con «el individuo que es un mundo« ¿Qué significa tal identidad? ¿en qué medida se puede relacionar con la ética platónico-aristotélica?

4) «El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo». Tras la lectura de este párrafo, ¿qué sentido o función tiene la ética en la filosofía hegeliana? ¿Es relativista? Razonarlo.

TEXTO 4:

Espíritu y Naturaleza. Diferencias

«Al cobrar existencia el ser en sí sufre un cambio, pero al mismo tiempo, sigue siendo uno y lo mismo, pues gobierna todo el proceso. La planta, por ejemplo, no se pierde en un simple cambio sustraido a toda medida. De su embrión, en el que por el momento no se ve nada, brotan una serie de cosas, todas las cuales, sin embargo, se hallan ya contenidas en él, aunque no desarrolladas todavía, sino de un modo encubierto e idal. La razón de este brotar a la existencia es que el embrión no puede resistirse a dejar de ser un ser en sí, pues siente el impulso de desarrollarse, por ser la viviente contradicción de lo que solamente es en sí y no debe serlo. Pero este salir fuera de sí se traza una meta y la más alta culminación de ella, el final predeterminado, es el fruto; es decir, la producción de la semilla, el retorno al estado primero. El embrión sólo aspira a producirse a sí mismo, a desdoblar lo que vive en él, para luego retornar a sí mismo y a la unidad de que partió. Claro está que en las cosas de la naturaleza se da el caso de que el sujeto, por donde se comienza, y lo existente, lo que pone punto final—allí la simiente, aquí el fruto—son dos individuos distintos; la duplicación se traduce en el resultado aparente de desdoblarse en dos individuos, que son, sin embargo, en cuanto al contenido se refiere, uno y lo mismo. Lo mismo ocurre, en la vida animal, con los padres y los hijos: son individuos distintos, aunque de igual naturaleza.

Otra cosa acontece en el mundo del espíritu. El espíritu es conciencia y, por tanto, libre de que en l coincidan el principio y el fin. Como el embrión en la naturaleza, también el espíritu, después de haberse hecho otro, retorna a su unidad; pero lo que es en sí deviene para el espíritu y deviene, por consiguiente, para sí mismo. En cambio, el fruto y la nueva simiente contenida en él, no devienen para el primer embrión, sino solamente para nosotros; en el espíritu ambas cosas son la misma naturaleza y no solamente eso, sino que son la una para la otra, y sqmello cabalmente lo que hace que sean las dos un ser para sí. Aquello para lo que lo otro es, es lo mismo que lo otro; sólo así puede ocurrir que el espíritu

viva consigo mismo al vivir en el otro. La evolución del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí.

Este ser consigo mismo del espíritu, este volver a sí de l, puede considerarse como su meta suprema y absoluta; a esto, simplemente, es a lo que el espíritu aspira y no a otra cosa. Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra—lo que acaece eternamente—, la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluya consigo mismo; empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí. Sólo de este modo alcanza el espíritu su libertad; pues sólo es libre lo que no se refiere a otra cosa ni depende de ella. Sólo así surge la verdadera propiedad, la convicción verdaderamente propia; en todo lo que no sea el pensamiento no conquista el espíritu esta libertad. Así, por ejemplo, cuando intuímos, cuando sentimos, estamos determinados, no somos libres; sólo lo *somos* cuando adquirimos la conciencia de estas sensaciones. Incluso la voluntad persigue determinados fines, se mueve por un determinado interés; somos libres, evidentemente, cuando este interés es el nuestro; pero estos fines entrañan siempre, además, algo distinto, algo que es para nosotros otra cosa que lo nuestro, instintos, inclinaciones, etc. Sólo en el plano del pensamiento desaparece, se evapora todo lo extraño, el espíritu, aquí, es absolutamente libre. Con lo cual queda proclamado, al mismo tiempo, el interés de la idea, de la filosofía.» (*Lección para la Historia de la Filosofía.* F. C. E.).

COMENTARIO:

1) Esquema global del texto.
2) ¿En qué sentido el espíritu es absolutamente libre en tanto que pensamiento?
3) Señalar semejanzas y diferencias entre el «ser fuera de sí» (Naturaleza) y el «ser para sí» (Espíritu). Hechas estas diferencias, ¿qué relación tendrá cada uno con la Historia (si es que la tiene)?
4) En qué sentido, tras las distinciones anteriores, se podrá decir que la libertad del hombre es cualitativamente distinta del animal (si hablamos de libertad animal).
5) «La evolución del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí». Utilizando las características básicas del «espíritu» que ya conocemos, explicar esta expresión.

TEXTO 5:

Concepción del Estado

«El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí, individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y para sí. Esta unidad sustancial como absoluto e inmóvil fin de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado.

Si se confunde al Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés de los individuos como tales, el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero, el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo; el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es Expíritu objetivo.

La unión como tal es el verdadero contenido y fin, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su posterior y particular satisfacción, actividad y comportamiento tiene como punto de partida y como resultado esa sustancialidad y validez universal.

El Estado es la realidad de la libertad concreta; la libertad concreta, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulas tiene, tanto su pleno desenvolvimiento y reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), como, por una parte, se cambian por sí mismos en el interés de lo universal, y, por otra, con el saber y la voluntad lo

admiten como su particular espíritu sustancial y son aptas para él como su fin último. De modo que ni lo universal tiene valor y es llevado a cabo, sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que, a la vez, quieran en y para lo universal y tengan una actividad consciente de este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura: permitir que se realice autónomo en extremo el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en él.» (*Filosofía del Derecho*. Ed. Nuestros Clásicos, 1975.)

COMENTARIO:

1) Hacer un esquema global del texto.

2) Partiendo de la concepción filosófica del Estado como «Espíritu Objetivo», aclarar estas expresiones:

— El Estado como: «individualidad elevada a universalidad».

— El Estado como lo «absoluto e inmóvil fin de sí mismo».

3) Diferenciar entre estado y sociedad civil. ¿En qué supera el primero al segundo?

4) Establecer una relación: indiduo-libertad-Estado. Conectar tal relación con el Derecho (del Estado) frente a los derechos de los individuos.

5) «Si se confunde el Estado... cae dentro del capricho individual». En este párrafo de cinco líneas, ¿contra qué concepción del Estado está Hegel?

6) Se pueden observar algunos rasgos de nacionalismo en el texto?

TEXTO 6:

La Filosofía y la Historia

Explicaciones sobre la diversidad de las filosofías. Es, evidentemente, un hecho harto comprobado que existen y han existido diversas filosofías; pero la verdad es una y este sentimiento o fe insuperable se halla animado por el instinto de la razón. «Por tanto, sólo una filosofía puede ser la verdadera y, siendo como son distintas, las demás—tal es la conclusión a que se llega—no pueden ser más que errores; pero cada una de ellas afirma, asegura, razona y prueba ser Aquélla y no otra». Es éste un razonamiento corriente y una consideración en apariencia exacta del pensamiento sobrio y sereno. Por lo que se refiere a este tópico de la sobriedad del pensamiento, sabemos por la sobriedad de la experiencia diaria que, cuando estamos en ayunas, nos sentimos al mismo tiempo, o poco después, hambrientos. Sin embargo, ese pensamiento sobrio tiene el talento y la habilidad de no sentirse impulsado al hambre, a la apetencia, sino, por el contrario, saciado y satisfecho. Con esto se traiciona este pensamiento y muestra, si dice lo anterior, que es una razón muerta, pues sólo lo muerto es sobrio y está y permanece satisfecho. Pero la vida física, como la vida del espíritu, no se da por satisfecha con la sobriedad, sino que es, esencialmente, impulso, acicate, siente hambre y sed de verdad, de conocimiento de la verdad, pugna por aplacarlas y no se da por satisfecha, por alimentada, con reflexiones del género de ésta a que estamos refiriendo.

A propósito de esta reflexión habría que decir, en primer lugar, que, por muy distintas que sean las filosofías, todas ellas tienen algo en común: el ser filosofía. Por tanto, quien estudie o profese una filosofía, siempre y cuando lo sea verdaderamente, profesará la Filosofía. En otro lugar hemos comparado aquella evasiva y aquel razonamiento que se aferran a la simple diversidad y, por asco o temor a lo particular en lo que lo general cobra realidad, no quieren captar o reconocer este algo general, al enfermo a quine el médico recomendara comer fruta y que, al serle servidas cerezas, ciruelas o uvas, no se atreviese, por una pedantería intelectual, a ingerir ninguno de esos frutos, con el pretexto de que el médico le había prescrito «fruta» y no precisamente ciruelas, uvas o cerezas.

Pero que esencialmente interesa es llegar a ver con mayor claridad y de un modo más profundo qué es lo que realmente significa esta diversidad de los sistemas filosóficos. El conocimiento filosófico de lo que es la verdad y la filosofía nos ayuda a enfocar esta diversidad, en cuanto tal, en un sent do completamente distinto que el que entraña la antitesis abstracta entre la verdad y el error. El esclarecimiento de esto nos dará la clave para comprender el significado de toda la historia de la filosofía. Es

menester que comprendamos que esta variedad entre las muchas filosofías no sólo no perjudica a la filosofía misma—a la posibilidad de la filosofía—, sino que, por el contrario, es y ha sido siempre algo sencillamente necesario para la existencia de la propia ciencia filosófica, algo esencial a ella.

Claro está que, al pensar así, partimos de la consideración de que la meta de la filosofía es llegar a la verdad por el camino del pensamiento y de la comprensión y no reconocer que no hay nada que conocer o, por lo menos, que no es posible llegar a conocer la verdad verdadera, sino solamente una verdad temporal y finita (es decir, una verdad que es, al mismo tiempo, algo no verdadero); y además, que la historia de la filosofía misma. Las hazañas de que nos habla la historia de la filosofía no tienen nada de aventuras, del mismo modo que la historia universal nos es algo puramente romántico. No son solamente una colección de acaecimientos fortuitos, de empresas de caballeros andantes, que se baten uno por sí y por lo suyo, sin mira ni meta alguna, y cuyos hechos pasan sin dejar huella. La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional. Con esta fe en el Espíritu del Mundo debemos abordar la historia en general y en particular la historia de la filosofía.» (*Lecciones para la Historia de la Filosofía*. F. C. E.).

COMENTARIO:

1) En el texto se presenta una concepción de lo que es la Historia de la Filosofía. En seis líneas dar una caracterización de lo que Hegel entiende por Filosofía y por Historia.

2) A qué obedece la oposición que establece Hegel entre «pensamiento sobrio» y «conocimiento de la verdad».

3) A partir del último punto y aparte se dice que la meta de la filosofía es reconocer «solamente una verdad temporal y finita». Vincular esta expresión con su contexto y decir qué concepción del saber y de la verdad late en él.

4) ¿Qué conexión hay entre Historia e Historia de la Filosofía? ¿Quién es el motor de ambas?

5) La filosofía es sistema. Aplicar esta sentencia en el texto.

13

EL POSITIVISMO

La revolución industrial.

TEMA 13

El positivismo

COMTE

1. *Caracteres generales del positivismo.*

1.1. El Positivismo está influido por el Empirismo inglés y algunos filósofos iluministas y enciclopedistas de la Ilustración.

a) Comte rechaza cualquier tipo de interpretación metafísica de la realidad e intenta reducir lo real a lo dado en la experiencia.

b) El positivismo, con respecto a la naturaleza y sociedad, está convencido del carácter racional e invariable de las leyes que regulan la naturaleza y también la sociedad.

1.2. El Positivismo representa una actitud de reacción contra el idealismo. Frente a lo Absoluto como supuesto fundamental del idealismo, se estructurará una teoría del saber y un sistema de las ciencias a partir de los datos concretos, de la existencia histórica del hombre y de la estructura material de la naturaleza.

a) Las 'esencias' del Idealismo quedarán reducidas a fenómenos, pues lo real se caracteriza por su presencialidad puntual, siendo sólo objeto de experiancia.

b) Las entidades abstractas y universales ya no son los correlatos de lo real. En efecto, puesto que sólo es real lo concreto que se da en la experiencia, las esencias poseen un valor lingüístico y nominal.

1.3. El espíritu positivista en tanto que saber científico tiene por objeto la formación y constitución de las ciencias en su dimensión histórica.

a) Toda ciencia posee un desarrollo histórico.

b) La historia de las ciencias es paralela a la historia de estados sociales.

c) Las ciencias ponen de manifiesto el acontecer histórico en su mismidad.

2. *Teoría del saber positivo, como saber universal.*

2.1. Naturaleza del saber.

a) Lo único que merece conocerse para constituir la ciencia es lo positivo (los hechos, lo concreto, lo dado en la experiencia).

b) En sentido lógico, positivo se opone a negativo, de donde que sus características a nivel práctico sean: lo útil, eficaz y constructivo.
c) La sociedad (no el individuo) es la única realidad concreta.
d) La historia de la sociedad, dominada sobre todo por la historia del espíritu humano se configura según categorías: orden, progreso y estado.
e) Todo estado social se fundamenta en un conjunto de ideas y manifiesta una determinación histórica de la sabiduría universal.

2.2. Análisis de las categorías.

a) Categoría 'estado'.
1. La historia social no es otra cosa que la sucesión progresiva y dinámica de un conjunto de momentos denominados estados sociales.
2. Todo estado social se halla fundado en un régimen intelectual, siendo la filosofía su fundamento.
3. Distingue Comte dos tipos de estados sociales que denomina 'épocas *orgánicas*' y '*épocas críticas*'.
4. Las épocas críticas se caracterizan por obstaculizar el progreso social y alterar el orden del espíritu positivo.

b) Categorías 'orden' y 'progreso'.
1. Cada estado social está regido por la ley del orden (estabilidad) y progreso (variabilidad).
2. La categoría orden significa la coherencia y estructuración sistemática de todos los factores sociales en una época determinada.
3. La categoría progreso representa el paso de una época orgánica a otra, es decir, el tránsito de un orden social a otro distinto.
4. El orden tiende a la conservación y estabilización del estado, por el contrario, el progreso tiende a la superación y transformación constante de la historia dominada por el espíritu positivo.

2.3. Ley de los tres estados.

a) Características generales: el espíritu humano está sometido necesariamente en su devenir a pasar por tres estados diferentes: el estado teológico, el estado metafísico y el estado positivo.
1. Comte pone especial énfasis en el carácter 'transitorio', crítico y 'bastardo' del estado metafísico.
2. El orden cronológico de los tres estados no justifica la superioridad del último con respecto a los demás. La supremacía absoluta que se da en el estado positivo viene determinado por el carácter innovador y progresista del espíritu positivo, progreso consistente en afirmar cada vez más la humanidad frente a la animalidad, siendo la inteligencia y la sociabilidad sus factores diferenciales.
3. La ley de los tres estados afecta esencialmente a la colectividad y, por analogía, se extiende al individuo. Dicha analogía es posible dada la afinidad esencial entre el individuo y el género humano.

b) Exposición de la ley de los tres estados.
1. Estado teológico. Representa el punto de partida del espíritu positivo. En el estado teológico se busca las causas explicativas de la naturaleza en razones oscuras y sobrenaturales. Fetichismo, politeísmo y monoteísmo son los tres momentos del orden teológico.
2. Estado metafísico. Representa un sensible progreso con respecto al orden teológico. En el estado metafísico se busca el por qué y la explicación de la naturaleza en las cosas mismas. Domina, en este

orden, el régimen de las entidades abstractas, inmutables y necesarias.

3. Estado positivo. Representa la última etapa del desarrollo del espíritu. No se busca el por qué de las cosas, sino cómo aparecen y se comportan los fenómenos. Lo único que le interesa al orden positivo es la descripción de los fenoménica y la regularidad de su obrar.

c) Comprobación histórica de los tres estados.

1. Afirma Conte que sería completamente superfluo la simple verificación efectiva de la ley de los tres estados. «No debemos, pues, insistir aquí en ninguna inmediata verificación histórica de nuestra triple evolución fundamental del espíritu humano; cada lector podrá, sin esfuerzo, realizar espontáneamente este trabajo preliminar.»
2. El sistema metafísico y teológico provocaron crisis sociales porque alteraron el orden del espíritu universal (p. ej., el sistema feudal y la revolución francesa); la filosofía positiva es la única salida posible de las crisis históricas, pues pretende un nuevo orden social y promueve constantemente el progreso (sentido historicista del positivismo).
3. El estado positivo no proviene del orden teológico ni del metafísico. Depende sólo de sí mismo y sustituye gradualmente los estados anteriores. La humanidad tiende inexorablemente hacia el estado positivo, pues el hombre se desentiende paulatinamente de lo absoluto para detenerse en lo relativo, en los hechos de experiencia y sus leyes.
4. Distingue Comte dos períodos en el orden positivo. En un primer momento, domina «la edad de la especialidad o época individual», es decir, la preponderancia del detalle sobre el conjunto. En un segundo período, sobresale «el estado plenamente positivo, o edad de la generalidad» en el cual predomina el espíritu de conjunto sobre el espíritu de detalle.

3. *Teoría del saber positivo, como saber científico.*

3.1. El saber positivo es un saber de los hechos.

a) Sólo es real e inteligible lo positivo, entendido como enunciado de un hecho. El hecho no es otra cosa que el fenómeno que está dado al sujeto, puesto ante él.

b) Características de lo 'positivo'. Algo es positivo cuando es útil, cierto, preciso, observable, objetivo. «La palabra positivo consiste en su tendencia necesaria a sustituir en todas partes lo absoluto por lo relativo.»

c) El hecho en sí mismo considerado es el objeto propio del saber positivo. La ciencia positiva considera las cosas como simples hechos fenoménicos constatables, y persigue la explicación orgánica del universo como pura positividad.

3.2. Función del conocimiento científico.

a) La función primordial del saber científico no consiste en establecer hechos, sino, por el contrario, a partir de los hechos en establecer leyes. La ley no es el resultado de la observación aislada de un hecho, sino la expresión de una generalidad que manifiesta las íntimas relaciones de los hechos entre sí.

b) La ley da precisión, objetividad y rigor a los hechos. La racionalidad de los hechos implica previsión. Saber para prever, prever para proveer. El saber, en consecuencia, es un prever lo que va a ocurrir, pero la previsión es

necesaria para prevenir las contingencias imprevisibles del futuro (prever para proveer).

c) El saber positivo intenta unificar todas las ciencias atendiendo a un criterio teórico. Según Comte «no se debe, pues, concebir, en el fondo, nada más que una sola ciencia, la ciencia humana, o, más exactamente, la social».

3.3. El sistema de las ciencias.

a) El sistema de las ciencias es un intento de organización sistemática de la Humanidad según la filosofía positiva.

b) Criterios: Comte utiliza como criterios de sistematización de las ciencias, la semejanza, la filiación y el grado de generalidad y complejidad. Generalidad y complejidad están en proporción inversa. Las ciencias más generales son las menos complejas, tal es el caso de las Matemáticas, por el contrario, las más complejas tienen un campo de aplicación muy reducido, como por ejemplo la Sociología.

c) División dogmática de las ciencias:

1. Las ciencias cosmológicas: tienen por objeto el estudio del orden exterior desde el punto de vista abstracto o concreto. Las ciencias cosmológicas son: las matemáticas, y la física, ésta, a su vez, se subdivide en física celeste (astronomía) y física terrestre (física propiamente dicha y química). La matemática estudia la naturaleza en abstracto, es decir, el universo, que se estructura en la dimensión espacial (geometría) y temporal (aritmética). La física tiene por objeto los hechos naturales concretos en sus dos dimensiones: la celeste y la terrestre.
2. Las ciencias del hombre: tienen por objeto el estudio general del orden vital (biología) y el estudio directo del orden humano como ser colectivo (sociología propiamente dicha) y como ser individual (moral).

3.4. La sociología.

a) Representa la ciencia suprema y la culminación del saber positivo. La sociología parte de la consideración del hombre como ser colectivo y tiene por objeto la investigación y el descubrimiento de las leyes que rigen el orden social.

b) El fin de la sociología consiste en el progreso de la naturaleza humana y de la sociedad. Puesto que todo saber está en función de dos categorías: la del orden y la del progreso, la sociología se dividirá en dos partes, una estática (correlativa a la categoría orden) y otra dinámica (que se corresponde con la categoría progreso). No se trata de dos categorías antagónicas, puesto que el progreso es entendido como el desarrollo del orden.

c) El método propio de la sociología es el histórico. Para Comte no existe el individuo, sino la humanidad. No es posible hacer una ciencia del individuo humano, ya que la pura subjetividad es una pura ficción. Por ello el único método válido para la sociología es el histórico.

d) Con ello la sociología permitirá racionalizar el cultivo empírico de las ciencias, las especulaciones científicas estarán subordinadas al desarrollo de la humanidad, la ciencia social permitirá establecer las relaciones que unen las diferentes ciencias. El método histórico está destinado a dominar los otros métodos científicos dándoles «una plenitud de racionalidad».

e) La sociología como sistema garantiza la jerarquía científica y confiere a las demás ciencias «un mismo método fundamental», «un mismo destino esencial» y «una misma evolución general.»

4. *El saber filosófico.*

4.1. La filosofía es la prolongación metódica de la sabiduría universal. Todo estado social se halla fundado en un régimen intelectual, siendo la filosofía su fundamento.

4.2. La filosofía es interpretada por Comte como modo de saber positivo y como sabiduría universal.

a) Como modo de saber científico, la filosofía no busca las causas de las cosas naturales, sino las leyes de regularidad y constancia entre fenómenos.

b) Como sabiduría universal es el fundamento de la ciencia positiva. La filosofía, en este sentido, es la reflexión sobre la sabiduría que brota espontáneamente del espíritu de los hombres en su vida colectiva.

4.3. La filosofía, base y fundamento de la moral positiva. Hemos afirmado que el hombre no es una realidad personal, sino miembro de una solidaridad social. Para la filosofía positiva, el sujeto de la moral no es el 'yo' personal y subjetivo, sino el 'nosotros'. El 'nosotros' no equivale a grupo, ni a clase y época; el 'nosotros' es, pura y simplemente, la Humanidad. El orden y el progreso moral consisten en la sustitución gradual del egoísmo primitivo por el altruísmo social.

4.4. La filosofía, principio de la religión positiva. La religión es un elemento fundamental en la teoría positiva de Comte. Se trata de la religión positiva como superación de las demás religiones ya anticuadas por el progreso del espíritu positivo. El elemento básico de la nueva religión es el culto a la Humanidad entendida como el conjunto de hombres que han vivido, viven o vivirán que hayan contribuido y contribuyan al orden y progreso humano. Para la religión positiva el altruísmo es su ideal, y su credo religioso se puede resumir en tres máximas: el amor como principio, el orden como base y el progreso como fin.

COMTE

TEXTO 1:

Ley de los tres estados

Según esta doctrina fundamental todas nuestras especulaciones, cualesquiera que sean, tienen que pasar sucesiva e inevitablemente, lo mismo en el individuo que en la especie, por tres estados teóricos diferentes, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente, al menos para aquellos que hayan entendido bien el verdadero sentido general de las mismas. El primer grado, aunque indispensable por lo pronto en todos los aspectos, debe ser concebido luego como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye en realidad más que una modificación disolvente del primero, no tiene nunca más que un simple destino transitorio, para conducir gradualmente al tercero; es en éste, único plenamente normal, donde radica, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana.

I. *Estado teológico o ficticio*

En su primera fase, necesariamente teológica, todas nuestras especulaciones manifiestan espontáneamente una predilección característica por las cuestiones más insolubles, por los temas más radicalmente innacesibles a toda investigación decisiva. Por un contraste que, en nuestros días, debe parecer a primera vista inexplicable, pero que, en el fondo, está entonces en plena armonía con la verdadera situación inicial de nuestra inteligencia, en un tiempo en que la inteligencia humana está todavía por debajo de los más sencillos problemas científicos, busca ésta ávidamente, y de una manera casi exclusiva, el origen de todas las cosas, las *causas esenciales*, ya primeras, ya últimas, de los diversos fenómenos que la impresionan, y su modo fundamental de producción: en una palabra, los conocimientos absolutos...

II. *Estado metafísico o abstracto*

Por muy sumarias que hayan sido aquí estas explicaciones generales sobre la naturaleza provisional y el destino preparatorio de la única filosofía que conviniera realmente a la infancia de la Humanidad, bastan para darse cuenta de que ese régimen inicial difiera demasiado profundamente, en todos los aspectos, del que corresponde, como veremos, a la virilidad mental, para que el tránsito gradual de uno a otro pudiera operarse, lo mismo en el individuo que en la especie, sin la asistencia creciente de una especie de filosofía inmediata, esencialmente limitada a este menester transitorio. Tal es la participación espacial del estado metafísico propiamente dicho en la evolución fundamental de nuestra inteligencia, que, mal avenida con todo cambio brusco, puede así elevarse casi insensiblemente del estado puramente teológico al estado francamente positivo, aunque esta situación equívoca esté, en el fondo, mucho más cerca del *primero* que del último...

III. *Estado positivo o real*

Esta larga sucesión de preámbulos necesarios conduce al fin nuestra inteligencia, gradualmente emancipada, a su estado definitivo de positividad racional, que debe quedar aquí caracterizada de una manera más especial que los dos estados preliminares. Una vez que tales ejercicios preparatorios han comprobado la inanidad radical de las explicaciones vagas y arbitrarias propias de la filosofía inicial, sea teológica, sea metafísica, el espíritu humano renuncia en lo sucesivo a las indagaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, a partir de entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos verdaderamente accesibles, razonablemente adaptados a nuestras necesidades reales.

... Importa además darse cuenta de que este estudio de los fenómenos, lejos de poder llegar en modo alguno a ser absoluto, debe ser siempre *relativo* a nuestra organización y a nuestra situación.

... Importa, pues, darse bien cuenta de que el verdadero espíritu positivo está, en el fondo, tan lejos del empirismo como del misticismo; es entre estas dos aberraciones, igualmente funestas, por donde debe siempre caminar... Se puede decir, sin ninguna exageración, que la verdadera ciencia, lejos de estar formada de simples observaciones, tiende siempre a dispensar, en lo posible, de la exploración directa, sustituyendo ésta por esa previsión racional que constituye, en todos los aspectos, el carácter principal del espíritu positivo... (*Discurso sobre el espíritu positivo.* Trad. de Consuelo Berges, Aguilar, Madrid-Buenos Aires-México, 1965.)

COMENTARIO:

1. *Obtener el esquema doctrinal del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'especulaciones', 'individuo','especie', 'género', 'teórico', 'teológico', 'metafísico', 'positivo', 'provisional', 'destino transitorio', 'razón', 'insoluble', 'inteligencia', 'origen', 'causas esenciales', 'fenómeno', 'conocimientos absolutos', 'virilidad mental', 'cambio', 'positividad racional', 'absoluto', 'relativo'.
3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. «Todas nuestras especulaciones tienen que pasar, lo mismo en el individuo que en la especie, por tres estados teóricos diferentes, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente.»

3.2. «El segundo no constituye en realidad más que un simple destino transitorio, para conducir gradualmente al tercero.»

3.3. «Todas nuestras especulaciones manifiestan espontáneamente una predilección característica por las cuestiones más insolubles.»

3.4. «Tal es la participación especial del estado metafísico propiamente dicho en la evolución fundamental de nuestra inteligencia, que, mal avenida con todo cambio brusco, puede así elevarse casi insensiblemente del estado puramente teológico al estado francamente positivo, aunque esta situación equívoca esté, en el fondo, mucho más cerca del primero que del último.»

3.5. «Importa, pues, darse bien cuenta de que el verdadero espíritu positivo está, en el fondo, tan lejos del empirismo como del misticismo; entre estas dos aberraciones, igualmente funestas, es por donde debe siempre caminar.»

3.6. «Se puede decir, sin ninguna exageración, que la verdadera ciencia, lejos de estar formada de simples observaciones, tiende siempre a dispensar, en lo posible, de la exploración directa, sustituyendo ésta por esa previsión racional que constituye, en todos los aspectos, el carácter principal del espíritu positivo.»

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Por qué Comte establece la necesidad de los «tres estados», tanto para el individuo como para la especie?

4.2. La calificación de los «estados», ¿está en relación al orden cronológico de cada uno?

4.3. El «estado metafísico», ¿tiene contenido propio, o es un simple eslabón?

4.4. ¿Qué valor tiene la *espontaneidad* del estado teológico en relación con la situación inicial de nuestra inteligencia?

4.5. ¿Qué relación existe entre el origen de todas las cosas y las causas esenciales primeras y últimas?

4.6. Explicar en el contexto la contraposición entre la «infancia de la Humanidad» y la «virilidad mental». ¿Qué estado corresponde a cada una?

4.7. En la suposición de suprimir un «estado», ¿cuál de ellos sería suprimido por su carácter transitorio?

4.8. ¿Hay alguna relación entre la inteligencia emancipada y la positividad racional?

4.9. ¿A qué estado corresponden los conocimientos razonablemente adaptados a nuestras necesidades reales?

4.10. ¿A qué estados se atribuye el estudio absoluto y el estudio relativo de los fenómenos?

4.11. ¿En qué debe basarse fundamentalmente la verdadera ciencia positiva?

TEXTO 2:

Origen y desarrollo de la filosofía positiva

«Después de haber caracterizado el espíritu de la filosofía positiva lo más exactamente que me es dado hacerlo en este panorama de conjunto que desarrollaré a lo largo de este curso, debo examinar ahora a qué grado de formación ha llegado hoy día y qué es lo que falta para que acabe de formarse.

A este efecto es preciso considerar primero que las diferentes ramas de nuestros conocimiento no han debido de recorrer con la misma velocidad las tres grandes fases de su desarrollo mencionadas poco ha, ni, por consiguiente, llegar simultáneamente al estado positivo. A este respecto existe un orden invariable y necesario, que nuestros diversos modos de concepción han seguido y tenido que seguir en su progresión y cuya consideración exacta es el complemento indispensable de la ley fundamental enunciada anteriormente. Este orden será el tema principal de la próxima lección. Por ahora bástenos saber que está de acuerdo con la naturaleza diversa de los fenómenos y que está determinado por su grado de generalidad, de simplicidad y de independencia recíproca, tres consideraciones que, aún siendo distintas, concurren a un mismo fin. Así, los fenómenos astronómicos primero, por ser los más generales, los más simples y los más independientes de todos los demás; y sucesivamente por las mismas razones han sido aproximados a teorías positivas los fenómenos de la física terrestre propiamente dicha, los de la química y finalmente los fenómenos fisiológicos.

Es imposible señalar el origen preciso de esta revolución; pues puede decirse con exactitud, como de todos los demás acontecimientos humanos, que se han realizado constantemente y de más en más,

principalmente después de los trabajos de Aristóteles y de las escuelas de Alejandría, y más tarde desde la introducción de las ciencias naturales en la Europa occidental por los árabes. Sin embargo, puesto que conviene fijar una fecha para precisar las ideas, indicaré la del gran movimiento dado al espíritu humano desde hace dos siglos por la acción combinada de los preceptos de Bacon, las concepciones de Descartes y los descubrimientos de Galileo, como el momento en que empezó a manifestarse en el mundo este espíritu de la filosofía positiva, en oposición evidente con el espíritu teológico y metafísico. Entonces, en efecto, las concepciones positivas se separaron netamente de la aleación supersticiosa y escolástica que más o menos encubría el verdadero carácter de todos los trabajos anteriores.

Por una ley evidentemente necesaria, cada rama del sistema científico se separa insensiblemente del tronco cuando ha adquirido bastante consistencia para tolerar un cultivo separado, es decir, cuando ha llegado al punto en que puede ocupar por ella sola la actividad permanente de algunas inteligencias. Evidentemente, a esta repartición de las diversas investigaciones entre diferentes clases de científicos debemos el desarrollo tan extraordinario que ha alcanzado al fin en nuestros días cada distinta clase de conocimientos humanos, y que manifiesta la imposibilidad, para los modernos, de aquella universalidad de las investigaciones especiales, tan fácil y frecuente en los tiempos antiguos. En una palabra, la división del trabajo intelectual, cada vez más perfeccionada, es uno de los atributos característicos más importantes de la filosofía positiva.

Pero reconociendo los resultados prodigiosos de esta división, y viendo ahora ya en ella la verdadera base fundamental de la organización general del mundo del saber, es imposible, por otra parte, no conmoverse ante los inconvenientes capitales que engendra en su estado actual, por el excesivo particularismo de las ideas que ocupan exclusivamente a cada inteligencia individual. Este mal efecto es inevitable, sin duda, como coherente al principio mismo de la división; es decir, que de ninguna manera podremos equipararnos en este respecto a los antiguos, en los que semejante superioridad no se debía sino al escaso desarrollo de sus conocimientos. Sin embargo, me parece que podemos evitar con medios adecuados los efectos más perniciosos de la especialización exagerada, sin entorpecer la influencia vivificante de la separación de las investigaciones. Es urgente ocuparse de eso con toda seriedad, porque estos inconvenientes, que por naturaleza tienden a acrecentarse sin límite, comienzan ya a ser muy sensibles. Todos confiesan que las divisiones establecidas para un mayor perfeccionamiento de nuestros trabajos entre las diferentes ramas de la filosofía natural acaban por ser artificiales. No olvidemos que, a pesar de esta confesión, es ya muy pequeño en el mundo científico el número de inteligencias que abarcan en su concepción el conjunto incluso de una sola ciencia, que a su vez no es más que una parte del todo. La mayoría se limita ya por completo a la consideración aislada de una sección más o menos extensa de una ciencia determinada, sin preocuparse demasiado de la relación de estos trabajos particulares con el sistema general de los conocimientos positivos. Apresurémonos a remediar este mal antes de que se haga más grande. Es de temer que el espíritu humano acabe por perderse en medio de trabajos de detalle. No nos engañemos; éste es el punto especialmente débil por lo que los partidarios de la filosofía teológica y la filosofía metafísica pueden atacar a la filosofía positiva con algunas esperanzas de éxito.

El verdadero medio de atajar la influencia corrosiva que parece amenazar al futuro intelectual, a consecuencia de una especulación demasiado grande en las investigaciones individuales, evidentemente no podrá ser la vuelta a la antigua confusión de los trabajos, que tendería a retrogradar el espíritu humano y que felizmente hoy día se ha hecho imposible. Por el contrario, consiste en el perfeccionamiento de la división misma del trabajo. Basta, en efecto, con hacer el estudio de las generalidades científicas una gran especialidad más. Que una nueva clase de científicos, preparados por una educación adecuada, sin entregarse al cultivo especial de ninguna rama particular de la filosofía natural, se ocupen únicamente, considerando en su estado actual las diversas ciencias positivas, en determinar exactamente el espíritu de cada una de ellas, de descubrir sus relaciones y engarces, de resumir, si es posible, todos los principios propios en un número de principios comunes, atendiéndose siempre a las máximas fundamentales del método positivo. Que a su vez los demás científicos, antes de entregarse a sus especulaciones respectivas, se hayan capacitado mediante una educación que se refiera al conjunto de conocimientos positivos, para aprovecharse inmediatamente de las luces que irradian estos científicos entregados al estudio de las generalidades, y recíprocamente para rectificar sus resultados, situación a la que los científicos se aproximan visiblemente de día en día. Una vez cumplidas estas dos grandes condiciones, y es evidente que pueden cumplirse, la división del trabajo en las ciencias podrá llegar, sin ningún peligro, tan lejos como exija el desarrollo de los diversos órdenes de conocimiento. Una clase diversa, relacionada constantemente con todas las demás, teniendo como función propia y permanente el ligar cada nuevo descubrimiento particular al sistema general, y no habrá ya que temer el que una excesiva atención concedida a los detalles impida nunca ver el conjunto. En una palabra, se habrá

constituido la organización moderna del mundo científico y no quedará sino desarrollarla indefinidamente, conservando siempre el mismo carácter.

Hacer así el estudio de las generalidades científicas una sección aparte del gran trabajo intelectual, es simplemente extender la aplicación del mismo principio de división que sucesivamente ha ido separando las diversas especialidades; pues mientras las diversas ciencias positivas han estado poco desarrolladas, sus relaciones mutuas no podían tener importancia suficiente para dar lugar, por lo menos de un modo permanente, a una clase particular de trabajos, y al mismo tiempo la necesidad de este nuevo estudio era mucho menos urgente. Pero hoy día cada una de las ciencias ha adquirido separadamente una extensión suficiente para que sus mutuas relaciones puedan dar lugar a trabajos continuados, al mismo tiempo que este nuevo orden de estudios se hace indispensable para prevenir la dispersión de las concepciones humanas.

Tal es el modo como yo concibo el destino de la filosofía positiva, en el sistema general de las ciencias positivas propiamente dichas. Tal es, por lo menos, la finalidad de este curso.» (*Curso de filosofía positiva.*)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'filosofía positiva', 'orden invariable y necesario', 'fenómeno', 'ciencia', 'estado teológico', 'estado metafísico', 'método positivo', 'sistema científico'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. «Existe un orden invariable y necesario, que nuestros diversos modos de concepción han seguido y tenido que seguir en su progresión.»
3.2. «Las concepciones positivas se separaron netamente de la aleación supersticiosa y escolástica que más o menos encubría el verdadero carácter de todos los trabajos anteriores.»
3.3. «Por una ley evidentemente necesaria, cada rama del sistema científico se separa sensiblemente del tronco cuando ha adquirido bastante consistencia para tolerar un cultivo separado.»
3.4. «La división del trabajo intelectual, cada vez más perfeccionada, es uno de los atributos característicos más importantes de la filosofía positiva.»
3.5. «Hacer así el estudio de las generalidades científicas una sección aparte del gran trabajo intelectual, es simplemente extender la aplicación del mismo principio de división que sucesivamente ha ido separando las diversas especialidades.»

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Qué características aparecen en el texto de la filosofía positiva?
4.2. ¿En qué sentido el positivismo depende del empirismo?
4.3. ¿Cuáles son los criterios de que se sirve Comte para la organización y estructuración del sistema científico? Justifica la respuesta basándote en el texto.
4.4. ¿Acaso las leyes o principios del saber científico son verdaderas causas de los fenómenos? Explica las características de las leyes según la ciencia positiva.
4.5. ¿Cuál es la ley fundamental y base de la filosofía positiva?
4.6. ¿Por qué el espíritu positivo es revolucionario?
4.7. Explica el origen, la formación y el desarrollo históricos de la filosofía positiva.
4.8. ¿En qué difiere la filosofía positiva de la teología y metafísica con respecto al ámbito o extensión del saber?

1.9. ¿Qué defectos posee la exagerada división del trabajo científico? ¿Cuál es la solución propuesta por Comte para paliar la extremada especificidad de las ciencias?
1.10. Explica las características generales del método positivo.

TEXTO 3:

Características fundamentales del estado positivo

1. *El método de la ciencia positiva.*

«(Carácter principal: La ley o subirdinación constante de la imaginación a la observación). Esta larga serie de preámbulos necesarios conduce al fin de nuestra inteligencia, gradualmente emancipada, a un estado definitivo de positividad racional, que se debe caracterizar aquí de un modo más especial que los estados preliminares. Como tales ejercicios preparatorios han comprobado espontáneamente la radical vaciedad de las explicaciones vagas y arbitrarias propias de la filosofía inicial, ya teológica, ya metafísica, el espíritu humano renuncia desde ahora a las investigaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, desde entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos accesibles en verdad, adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales. La lógica especulativa había consistido hasta entonces en razonar, con más o menos sutileza, según principios confusos que, no ofreciendo prueba alguna suficiente, suscitaban siempre disputas sin salida. Desde ahora reconoce, como regla fundamental, que toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible. Los principios mismos que emplea no son ya más que verdaderaros hechos, sólo que más generales y más abstractos que aquellos cuyo vínculo deben formar. Por otra parte, cualquiera que sea el modo, racional o experimental de llegar a su descubrimiento, su eficacia científica resulta exclusivamente de su conformidad, directa o indirecta, con los fenómenos observados. La pura imaginación pierde entonces irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación, de manera adecuada para constituir un estado lógico plenamente normal, sin dejar de ejercer, sin embargo, en las especulaciones positivas un oficio tan principal como inagotable para crear o perfeccionar los medios de conexión, ya definitiva, ya provisional. En una palabra, la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir, en todo, la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, por la mera investigación de las leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Trátese de los efectos mínimos o de los más sublimes, de choque y gravedad como de pensamiento y moralidad, no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca el misterio de su producción.» (*Discurso sobre el espíritu positivo*, 12.)

2. *Naturaleza de las leyes de la ciencia positiva.*

«(Destino de las leyes positivas: Previsión racional). Desde que la subordinación constante de la imaginación a la observación ha sido reconocida unánimemente como la primera condición fundamental de toda especulación científica, una viciosa interpretación ha conducido con frecuencia a abusar mucho de este gran principio lógico, para hacer degenerar la ciencia real en una especie de estéril acumulación de hechos incoherentes, que no podría ofrecer otro mérito esencial que el de la exactitud parcial. Importa, pues, mucho, percatarse de que el verdadero espíritu positivo no está menos lejos, en el fondo, del empirismo que del misticismo; entre estas dos abstracciones igualmente funestas debe avanzar siempre: la necesidad de tal reserva continua, tan difícil como importante, bastaría, por otra parte, para comprobar, conforme a nuestras explicaciones del comienzo, cuán maduramente preparada debe estar la auténtica positividad, de tal modo que no pueda en forma alguna convenir al estado naciente de la humanidad. En las leyes de los fenómenos es en lo que consiste, realmente, la ciencia, ciencia a la cual los hechos propiamente dichos, por exactos y numerosos que puedan ser, nunca procurarán otra cosa que materiales indispensables. Considerando el destino constante de estas leyes, se puede decir, sin exageración alguna, que la verdadera

ciencia, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar, en cuanto es posible, de la exploración directa, sustituyéndola por aquella previsión racional, que constituye, en todos los aspectos, el principal carácter del espíritu positivo, como el conjunto de los estudios astronómicos nos lo hará advertir claramente. Una previsión tal, consecuencia necesaria de las relaciones constantes descubiertas entre los fenómenos, no permitirá nunca confundir la ciencia real con esa vana erudición que acumula hechos maquinalmente sin aspirar a deducirlos unos de otros. Este gran atributo de todas nuestras especulaciones no importa menos a su utilidad efectiva que a su propia dignidad; pues la explotación directa de los fenómenos realizados no podría bastar para permitirnos modificar su cumplimiento, si no nos condujera a preverlos convenientemente. Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales.» (*Discurso sobre el espíritu positivo*, 15.)

3. *Las leyes de la ciencia positiva son universales.*

«(Extensión universal del dogma fundamental de la invariabilidad de las leyes naturales). El principio de invariabilidad de las leyes naturales no empieza realmente a adquirir alguna consistencia filosófica sino cuando los primeros trabajos verdaderamente científicos han podido manifestar su esencial exactitud frente a un orden entero de grandes fenómenos; lo cual no podría resultar suficientemente más que de la fundación de la astronomía matemática, durante los últimos siglos del politeísmo. Según esta introducción sistemática, este dogma fundamental ha tendido, sin duda, a extenderse, por analogía, a fenómenos más complicados, incluso antes de que sus leyes propias pudieran conocerse en modo alguno. Pero aparte de su esterilidad efectiva, esta vaga anticipación lógica tenía entonces demasiada poca energía para resistir convenientemente a la activa supremacía mental que aún conservaban las ilusiones teológico-metafísicas. Un primer bosquejo especial del establecimiento de las leyes naturales respecto a cada orden principal de fenómeno ha sido luego indispensable para procurar a tal noción esa fuerza inquebrantable que empieza a presentar en las ciencias más adelantadas. Esta convicción misma no podrá hacerse bastante firme hasta que no se haya extendido verdaderamente una elaboración semejante a todas las especulaciones fundamentales, ya que la incertidumbre dejada por las más complejas debía afectar entonces más o menos a cada una de las otras. No se puede desconocer esta tenebrosa reacción, incluso hoy, donde, a causa de la ignorancia aún habitual acerca de las leyes sociológicas, el principio de la invariabilidad de las relaciones físicas queda a veces sujeto a graves alteraciones, hasta en los estudios puramente matemáticos, en que vemos, por ejemplo, preconizar todos los días un pretendido cálculo de probabilidades, que supone implícitamente la ausencia de toda ley real acerca de algunos sucesos, sobre todo cuando el hombre interviene en ellos. Pero cuando esta extensión universal está por fin suficientemente bosquejada, condición que ahora se cumple en los espíritus más adelantados, este gran principio filosófico adquiere luego una plenitud decisiva, aunque las leyes efectivas de la mayoría de los casos particulares deban permanecer por mucho tiempo ignoradas; porque una irresistible analogía aplica entonces de antemano a todos los fenómenos de cada orden lo que no ha sido comprobado sino para algunos de ellos, siempre que tengan una importancia conveniente.» (*Discurso sobre el Espíritu positivo*, 16.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'positividad racional', 'filosofía teológica', 'filosofía metafísica', 'espíritu humano', 'sentido real o inteligible', 'causa', 'leyes', 'fenómeno', 'imaginación', 'empirismo', 'ciencia', 'previsión racional', 'cálculo de probabilidades'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El espíritu humano renuncia desde ahora a las investigaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, desde entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación.'

3.2. 'Desde ahora reconoce, como regla fundamental, que toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real o inteligible.'
3.3. 'La pura imaginación pierde entonces irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación.'
3.4. 'La revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir, en todo, la inaccesible determinación de las causas... por la mera investigación de las leyes.'
3.5. 'Importa, pues, mucho, percatarse de que el verdadero espíritu positivo no está menos lejos, en el fondo, del empirismo que del misticismo.'
3.6. 'En las leyes de los fenómenos es en lo que consiste, realmente, la ciencia.'
3.7. 'El verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será.'
3.8. 'Una irresistible analogía aplica entonces de antemano a todos los fenómenos de cada orden lo que no ha sido comprobado sino para algunos de ellos, siempre que tengan una importancia conveniente.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la ley de subordinación de la imaginación a la observación como característica fundamental del estado positivo.
4.2. ¿Cuál es el objeto de investigación de las filosofías iniciales, ya teológica, ya metafísica?
4.3. ¿Acaso el positivismo es simplemente un empirismo? Explica la diferencia entre hecho y enunciado de un hecho.
4.4. ¿Cuál es la regla fundamental del método positivo?
4.5. Explica el criterio de verificación propuesto por el método positivo.
4.6. ¿Por qué las causas deben ser sustituidas por leyes en la filosofía positiva?
4.7. ¿A qué peligros está expuesta la ciencia positiva?
4.8. Explica la naturaleza de las leyes positivas en función de la necesariedad y probabilidad. ¿Por qué rechaza el carácter probabilístico de la ley?
4.9. ¿Cuál es la regla fundamental de la filosofía positiva?
4.10. ¿Por qué es inútil la lógica tradicional?

TEXTO 4:

Coherencia lógica del espíritu positivo

Una vez caracterizada así la aptitud espontánea del espíritu positivo para constituir la unidad final de nuestro entendimiento, resulta fácil completar esta explicación fundamental extendiéndola del individuo a la especie. Esta indispensable prolongación era hasta ahora imposible para los filósofos modernos, que, no habiendo podido rebasar suficientemente el estado metafísico, no se han colocado nunca en el punto de vista social, único susceptible de una plena realidad, científica o lógica, puesto que el hombre no se desarrolla aisladamente, sino colectivamente. Desechando, por radicalmente estéril, o más bien profundamente nociva, esa viciosa abstracción de nuestros psicólogos o ideólogos, la tendencia sistemática que acabamos de señalar en el espíritu positivo cobra al fin toda su importancia, porque indica en él el verdadero fundamento filosófico de la sociabilidad humana, al menos en cuanto ésta depende de la inteligencia, cuya influencia capital, aunque de ningún modo exclusiva, es indiscutible... Si, durante la infancia de la Humanidad, fue la filosofía teológica la única capaz de sistematizar la sociedad, ello se explica porque era la fuente exclusiva de una cierta armonía mental. Y si el privilegio de la coherencia lógica ha pasado ya de modo irrevocable al espíritu positivo, habrá que reconocer asimismo en él el único principio efectivo de esa gran comunión intelectual que es base necesaria de toda verdadera asociación humana, cuando va convenientemente unida a las otras dos condiciones fundamen-

tales: una suficiente conformidad de sentimientos y una cierta convergencia de intereses. (*Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. de Consuelo Berges. Aguilar, Madrid-Buenos Aires-México, 1965.)

COMENTARIO:

1. *Construir el esquema doctrinal del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'aptitud', 'unidad', 'entendimiento', 'imposibilidad', 'punto de vista social', 'realidad científica', 'realidad lógica', 'colectividad', 'nociva', 'abstracción', 'psicólogos', 'ideólogos', 'sociabilidad', 'sistematizar', 'sentimientos'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. «Los filósofos modernos, no habiendo podido rebasar suficientemente el estado metafísico, no se han colocado nunca en el punto de vista social.»
3.2. «Desechando, por radicalmente estéril, o más bien profundamente nociva, esa viciosa abstracción de nuestros psicólogos o ideólogos.»
3.3. «La tendencia sistemática que acabamos de señalar en el espíritu positivo cobra al fin toda su importancia, porque indica en él el verdadero fundamento filosófico de la sociabilidad humana.»
3.4. «Si, durante la infancia de la Humanidad, fue la filosofía teológica la única en sistematizar la sociedad, ello se explica porque era la fuente exclusiva de una cierta armonía mental.»
3.5. «...esa gran comunión intelectual (que) es base necesaria de toda verdadera asociación humana, cuando va convenientemente unida a las otras dos condiciones fundamentales: una suficiente conformidad de sentimientos y una cierta convergencia de intereses.»

4. *Comprensión del texto:*

4.1. La aptitud espontánea del espíritu positivo a nivel individual, ¿pasa legítimamente a realizarse a nivel de especie?
4.2. ¿Qué razón da el texto para que no fuera posible en el estado metafísico?
4.3. ¿Hay contraposición entre el espíritu social comtiano y «esa viciosa abstracción de nuestros psicólogos o ideólogos»?
4.4. ¿En qué se basa la influencia capital de la sociabilidad humana?
4.5. ¿En qué medida sistematizó la filosofía teológica a la sociedad?
4.6. ¿En qué consiste el privilegio de la coherencia lógica?
4.7. ¿Qué relación hay entre el espíritu positivo y la asociación humana?
4.8. ¿Cuáles son las condiciones de dicha asociación humana?

TEXTO 5:

Individuo y sociedad en la filosofía positiva

«El espíritu positivo, por el contrario, es directamente social, en todo lo posible, y sin ningún esfuerzo, por razón misma de su realidad característica. Para el espíritu positivo, el hombre propiamente dicho no existe, sólo puede existir la Humanidad, puesto que todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad en cualquier aspecto que lo consideremos. La idea de *sociedad* parece aún una abstracción de nuestra inteligencia, ello se debe sobre todo al antiguo régimen filosófico; pues, a decir verdad, semejante carácter corresponde a la idea del *individuo*, al menos en nuestra especie. El conjunto de la nueva filosofía tenderá siempre a poner de manifiesto, tanto en la vida activa como en la especulativa, la relación de cada uno con todos, en una serie de aspectos diversos, haciendo involuntariamente familiar el sentimiento íntimo

de la solidaridad social, convenientemente extendido a todos los tiempos y a todos los lugares. No sólo la activa consecución del bien público será siempre considerada como el modo más propio de asegurar generalmente el bien privado, sino que, por una influencia a la vez más directa y más pura, y finalmente más eficaz, el más completo ejercicio posible de las inclinaciones generales llegará a ser la principal fuente de felicidad personal... Como nuestros sentimientos, cualesquiera que sean, sólo se pueden desarrollar mediante un ejercicio directo y sostenido, tanto más indispensable cuanto menos enérgicos son en su origen, sería superfluo insistir aquí más para demostrar a cualquiera que posea, aunque sea empíricamente, un verdadero conocimiento del hombre, la necesaria superioridad del espíritu positivo sobre el antiguo espíritu teológico-metafísico, en cuanto a la fuerza propia y activa del instinto social. (*Discurso sobre el espíritu positivo.*» Trad. de Consuelo Berges. Aguilar, Madrid-Buenos Aires-México, 1965.)

COMENTARIO:

1. *Expresar esquemáticamente la estructura del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'social', 'existencia', 'sociedad', 'antiguo régimen filosófico', 'vida activa', 'vida especulativa', 'relación', 'solidaridad social', 'bien público', 'bien privado', 'empíricamente', 'instinto', 'instinto social'.

3. *Análisis de enunciados:*

3.1. «El espíritu positivo, por el contrario, es directamente social, en todo lo posible, y sin ningún esfuerzo, por razón mismo de su realidad característica.»
3.2. «Para el espíritu positivo, el hombre dicho no existe, sólo puede existir la Humanidad.»
3.3. «El conjunto de la nueva filosofía tenderá siempre a poner de manifiesto, tanto en la vida activa como en la especulativa, la relación de cada uno con todos.»
3.4. «No sólo la activa consecución del bien público será siempre considerada como el modo más propio de asegurar generalmente el bien privado, sino que el más completo ejercicio posible de las inclinaciones generales llegará a ser la principal fuente de felicidad personal.»
3.5. «Sería superfluo insistir aquí más para demostrar a cualquiera que sea, la necesaria superioridad del espíritu positivo sobre el antiguo espíritu teologicometafísico, en cuanto a la fuerza propia y activa del instinto social.»

4. *Comprensión del texto:*

4.1. ¿Qué valor tiene el individuo en el espíritu positivo?
4.2. El espíritu humano, ¿es primariamente individual o colectivo?
4.3. ¿Dónde radica el verdadero desarrollo de la Humanidad: en el espíritu individual o en el desarrollo colectivo?
4.4. ¿Qué función debe desempeñar la nueva filosofía positiva?
4.5. ¿Quién tiene sentido prioritario: el bien público o el bien privado?
4.6. ¿Es posible la felicidad en el espíritu positivo?
4.7. ¿Qué sentido tiene el «instinto social» en la nueva filosofía positiva?

14

EL MARXISMO

Monumento a los héroes de la Revolución en Táshkent.

TEMA 14

El marxismo

1. *Introducción.*

1.1. Caracteres generales:

a) El marxismo es la inversión del idealismo (Hegel) en el materialismo (Feuerbach), la materia en lugar de la idea.

b) El marxismo es el producto del trabajo de la filosofía clásica alemana (Hegel) sobre la economía inglesa (Ricardo) + el socialismo francés (Saint-Simon); dicho de otra forma, de la dialéctica hegeliana sobre la teoría valor-trabajo (R) + lucha de clases (S. F.).

c) El marxismo no sólo es la inversión de Hegel sobre la concepción del mundo (la tendencia idealista en tendencia materialista), sino también la transformación de la dialéctica.

d) El marxismo, al separarse del «sistema hegeliano» enlaza con Feuerbach. Para el Humanismo teórico de Feuerbach, todo lo que está bajo la categoría del Hombre es lo Real. La verdadera realidad no es la Idea como algo abstracto que no consigue más que sacar al hombre de sí mismo, sino lo sensible, lo concreto, la naturaleza material. Los problemas de la filosofía alemana encuentran en Feuerbach su solución en un principio único: el Hombre y sus atributos (los objetos del hombre son la objetivación de la esencia humana).

e) Marx avanzará un paso sobre Feuerbach; éste retenía todavía una abstracción, el hombre. Para Marx no hay más que individuos concretos. Según Marx la filosofía no ha de limitarse a describir la realidad, sino que debe intentar cambiarla. La filosofía ha de cambiar (praxis) la situación del hombre para la recuperación de la esencia humana alienada por los objetos hace falta la transformación social.

1.2. La teoría marxista:

a) Contenido: La teoría marxista se define como que contiene dos disciplinas teóricas distintas, una filosofía (materialismo dialéctico) y una ciencia (materialismo histórico).

b) Marx, fundador de una nueva ciencia: La fundación de la ciencia de la historia por Marx es el más grande acontecimiento teórico de la historia contemporánea.

c) Estructura de la sociedad: La productividad de bienes materiales y las relaciones de producción constituyen la estructura económica de la socie-

dad (infraestructura), sobre esta base se erige una superestructura ideológico-jurídico-política la que corresponden formas determinadas de conciencia social.

d) Dinámica de la sociedad: La historia de nuestra sociedad, hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases.

2. *El materialismo dialéctico.*

2.1. Noción de materialismo dialéctico:

a) Materialismo: Es la convicción de que no existe más realidad que la materia, de que el mundo exterior tiene existencia propia y de que su existencia es independiente de cualquier mente o espíritu.

b) Dialéctico: La causa de todo el movimiento de la naturaleza reside en la lucha de los contrarios y en su contradicción. La materia es absolutamente automotriz, es decir, creadora de su propio movimiento.

2.2. La materia y sus propiedades:

a) Definición: La materia es la única realidad objetiva existente en el universo. La materia es una fundamentabilidad única, una realidad objetiva, que afecta a los sentidos del hombre, y, mediante tales sensaciones, él la conoce.

b) Propiedades de la materia:

1. Infinitud: La materia es infinita en sí misma y en los aspectos siguientes, duración (eterna), extensión (espacio infinito), profundidad (infinita en la variedad de sus formas) y movimiento (automotriz).
2. Eternidad: La materia es increable e indestructible en función de su eternidad.
3. Temporalidad: El tiempo es una forma de existencia de la materia. La existencia de un cuerpo y su desarrollo sólo puede darse en el tiempo. La duración total de los seres es la eternidad; la duración de cada ser es el tiempo. Eternidad y temporalidad son dos contrarios dialécticos de la materia.
4. La espacialidad: Es el lugar donde se ubican los cuerpos tridimensionales. Duración, espacio y movimiento son tres categorías inseparables de la materia.
5. Profundidad: La materia se reviste de una infinita multitud de variedades que abarca todos los cuerpos y fenómenos existentes. La multiplicidad de las formas materiales es inagotable.
6. Movimiento: Esta propiedad representa el conjunto de todos los cambios que puede sufrir la naturaleza. Materia y movimiento son dos hechos inseparables, pues la materia no puede existir sin movimiento, ni el movimiento se da separado de la materia.

c) Materia y conciencia:

1. Definición: La conciencia es la capacidad que posee el ser humano de comprender (inteligencia), de amar y decidirse libremente (voluntad).
2. Naturaleza de la conciencia: Es un producto o manifestación (fenómeno) inseparable de la misma materia y superior a ella.
3. Prioridad de la materia frente a la conciencia: La naturaleza, la materia, es anterior al ser humano. Ella existe independientemente del hombre y su conciencia.
4. Carácter evolutivo del hombre: El hombre tiene como origen inmediato el animal, cuya evolución lo produjo.

5. Clases de conciencia:
   — Conciencia de sí mismo: conocimiento propio general.
   — Conciencia psicológica: conocimiento propio y ajeno.
   — Conciencia de clase: conocimiento acerca de los intereses de un grupo social determinado.
   — conciencia social: consiste en una especie de medio ambiente ideológico (perteneciente a la superestructura) que se forma en las comunidades humanas.

2.3. Leyes universales del cambio (leyes de la dialéctica materialista).

a) Punto de partida: Es la visión de la naturaleza en su constante movimiento y cambio, y en sus relaciones con las demás cosas. «Toda la naturaleza... sigue un constante proceso de pasar a ser y dejar de ser, en su constante fluir, en un incesante estado de movimiento y cambio».

b) Naturaleza de las leyes dialécticas: Hegel describe el proceso dialéctico como tesis, antítesis y síntesis. La síntesis es la elevación del proceso a una nueva etapa de desarrollo. A los objetos en que se da la contradicción los denomina lo positivo. La contradicción es lo negativo; y la conciliación de la contradicción en una síntesis se llama negación de la negación.

c) Fundamentalidad y propiedades de las leyes dialécticas:
   1. Fundamentalidad: Las tres leyes dialécticas son las más fundamentales porque son la base donde se apoya toda la teoría y sistema materialista.
   2. Propiedades:
      — Objetividad: Su existencia nunca depende del ser humano.
      — Universalidad: Son una deducción de la manera de actuar que poseen todos los objetos y fenómenos de toda la naturaleza.
      — Triple aplicación: Se aplican al Universo en su actuación espontánea, al pensamiento humano, a la sociedad.

d) Enunciados de las leyes:
   1. Ley de la unidad y lucha de contrarios.
   2. Ley de transición de la cantidad y la calidad y viceversa.
   3. Ley de negación de la negación.

2.4. Ley de la unidad y lucha de contrarios.

a) Descripción de la ley: Científicamente se demuestra que todos los seres y sucesos en la naturaleza poseen parejas de opuestos o contrarios internos, que se hallan unidos y simultáneamente en lucha. Los contrarios y contradicciones siempre residen en la materia o en sus derivados (conciencia, pensamiento, sociedad...).

b) Efecto de la lucha de los contrarios: La lucha de los contrarios es la causa del movimiento y cambio de la naturaleza. Este automovimiento impulsa el desarrollo de la materia y su diversificación de seres. La contradicción material puede llamarse evolutiva, transformadora de los fenómenos que se dan en el mundo material.

c) Argumentos:
   1. Físicos: Luz y oscuridad, electricidad positiva y negativa, polos magnéticos, atracción y repulsión, movimiento y reposo, propiedades corpusculares y ondulatorias...

2. Biológicos: Herencia y adaptación, excitación e inhibición, asimilación y desasimilación, vida y muerte.
3. Históricos: Luchas de clases, propiedad común y privada...
4. Filosóficos: Esencia y fenómeno, materia y forma, continuo y discontinuo, cantidad y cualidad, sustancia y accidente.

2.5. Ley de transición de la cantidad a la calidad.

a) Descripción de la ley: El aumento o disminución de la cantidad de materia influyen en el cambio de calidad o esencia de las cosas. El cambio cualitativo es la transformación de una cosa en otra esencialmente distinta. Los cambios cuantitativos son progresivos (evolución) y los cualitativos son revolucionarios (revolución).

b) Unidad de cantidad y calidad (la medida): Ningún objeto de la naturaleza puede dejar de poseer un determinado número de propiedades (=esencia), y cada una de ellas posee diversas características mensurables. Es decir, la calidad de las cosas es inseparable de los aspectos cuantitativos. El resultado de esta unión o inseparabilidad recibe el nombre de medida.

c) El salto cualitativo: Representa el momento del tránsito de una calidad a otra. Coincide con la solución de la contradicción (v. ley de los contrarios). El aumento de la cantidad en las propiedades de un objeto, al llegar a ciertas proporciones, determina un cambio de calidad o esencia del objeto. El salto cualitativo representa un paso progresivo en el desarrollo de la naturaleza.

— Los principales saltos de la naturaleza han sido: el paso de la materia bruta al vegetal, del vegetal al animal y del animal al ser humano.

— Todo cambio de calidad, si bien supone un salto progresivo en la nueva calidad que surge, supone también un salto regresivo en la vieja calidad que desaparece.

d) Efecto de la transición: El paso de una calidad a otra nueva y distinta constituye un mejoramiento en los seres, que se traduce en un desarrollo progresivo. Ello supone que, al cambiar una calidad, surge no sólo otra nueva, sino que ésta resulta en alguna manera superior a su predecesora.

2.6. Ley de la negación de la negación.

a) Introducción a modo de síntesis-resumen: La primera ley explicaba el origen del movimiento en la naturaleza; la segunda describía el desarrollo de todos los seres de la naturaleza. La tercera ley es una extensión de la segunda, pues en los mencionados cambios progresivos el nuevo ser que ha surgido no es totalmente nuevo, sino que lleva consigo una parte del ser que lo ha producido.

b) Descripción de la tercera ley: La negación dialéctica preside todos los cambios de la naturaleza y representa el desplazamiento de lo viejo por lo nuevo, la sustitución de una calidad por otra. Mediante la sucesión de diversas tríadas se forman los ciclos dialécticos abiertos, los cuales, en forma de espiral ascendente, representan el desarrollo progresivo de la naturaleza.

c) La tríada dialéctica: Representa un conjunto constituido por tres contrarios dialécticos.

— Contrario 1: La actuación del primer contrario señala la «afirmación» o la existencia de una cosa cualquiera, y recibe el nombre de «tesis». Contrario 2: La actuación del segundo contrario consiste en el despla-

zamiento o «negación» del primer contrario, y por ello recibe el nombre de «antítesis».

— Contrario 3: El tercer contrario actúa desplazando o negando al segundo. Como el segundo es una negación, el tercero niega a una negación («negación de negación»). El tercer contrario recopila todo cuanto de bueno y útil se encontraba en los dos contrarios precedentes, y por ello recibe el nombre de «síntesis».

2.7. Resumen del Materialismo dialéctico.

Si formulamos ahora la dialéctica marxista sin emplear la terminología hegeliana, resulta más o menos lo siguiente: que existe un mundo aparte de nosotros; que este mundo está sujeto a cambios; que estos cambios son a veces graduales y a veces bruscos; que de los cambios cuantitativos surgen cambios cualitativos, y que organismos y sociedades se desarrollan a través de tensiones internas que se resuelven en nuevos estados de equilibrio.

Estas generalizaciones se apoyan en gran cantidad de pruebas procedentes de muchos, si no todos, los campos de investigación. Este aspecto del marxismo (su concepción ontológica), concuerda con el carácter del pensamiento científico.

3. *Materialismo histórico.*

3.1. Características generales.

a) El materialismo histórico como ciencia de lo social. Marx y Engels crearon una teoría científica sobre la formación y desarrollo de la sociedad: el materialismo histórico. La sociedad y las leyes de su desarrollo y transformación son los objetos de esta nueva ciencia.

b) Según el materialismo histórico, la base de todo el orden social es la producción. Los hombres

«comienzan a diferenciarse de los animales desde el momento en que empiezan a producir sus medios de subsistencia, operación que está condicionada por su organización corporal. Al producir sus medios de subsistencia, los hombres producen indirectamente su vida material misma». (*Ideología alemana.*)

c) El hombre para obtener los medios de subsistencia debe trabajar, siendo el trabajo la causa principal de la producción. Pero el trabajo humano ha sido siempre colectivo y social, factor que crea una serie de vínculos y relaciones entre todos los agentes humanos de producción.

«Para producir los hombres contraen determinados vínculos y relaciones, a través de estos vínculos y relaciones sociales, y sólo a través de ellos, es como se relacionan con la naturaleza y como se efectúa la producción. (*Trabajo asalariado y capital.*)

3.2. Estudio de la producción.

a) Producir es la actividad por la que los hombres crean los bienes materiales, actividad condicionada por la propia naturaleza de los objetos que tienen que transformar.

«La manera como los hombres producen sus medios de subsistencia depende en primer lugar de la naturaleza de los medios de subsistencia que encuentran a mano y que tienen que reproducir.» (*Ideología alemana.*)

b) Factores de la producción: en toda producción están presentes dos elementos inseparables: 1) el proceso de trabajo, que da cuenta de la transformación de la naturaleza en objeto útil por la acción humana, y 2) las relaciones de producción, que dan cuenta del carácter social e histórico del proceso del trabajo.

3.3. El proceso del trabajo y las fuerzas productivas.

a) El proceso del trabajo se define como el conjunto de actividades que el hombre realiza para transformar los objetos naturales con el fin de satisfacer sus necesidades.

b) Elementos del proceso del trabajo: el proceso del trabajo es inconcebible sin los objetos de trabajo, los medios de trabajo y la fuerza de trabajo.

1. El objeto de trabajo es la «materia» a que se aplica el trabajo, también la cosa natural que se transforma en un bien de uso por la actividad del hombre.
   La materia se denomina «bruta» si no está manipulada y «prima» si es artificial o ha sido previamente manipulada por el hombre.
2. La transformación es la conversión de la «materia» en producto útil. En la transformación interviene la actividad humana y los medios de trabajo. La energía humana empleada en el proceso de trabajo se denomina «*fuerza de trabajo*», y el rendimiento de esta fuerza, «*trabajo realizado*». Los *medios de trabajo* son los utensilios, las herramientas, las máquinas, es decir, el conjunto de todos los instrumentos que el hombre precisa para poder producir los medios materiales. Los objetos y los medios de trabajo constituyen los *medios de producción*. Las *fuerzas productivas* son los medios de producción así como los hombres que producen los bienes materiales.
3. El producto es lo que se obtiene al final de este proceso. Todo producto que responda a una necesidad individual o colectiva posee un valor de uso. De lo contrario es considerado como mera mercancía, o sea, simple soporte material del valor de cambio.

   «La mercancía es valor de uso, trigo, tela, diamante, máquina, etc.; pero al mismo tiempo, como mercancía, no es valor de uso. Si fuese valor de uso para su poseedor, es decir, un inmediato medio de satisfacción de sus propias necesidades, no sería mercancía. Para su poseedor es más bien no-valor de uso, o sea, simple soporte material del valor de cambio.» (*Contribución a la crítica de la economía política*, ap. I.)

3.4. Las relaciones de producción.

a) En la producción, los hombres no trabajan aisladamente, sino que actúan en común. Las relaciones de producción no sólo dependen de los agentes de la producción, sino también de los medios de producción. Por ello es preciso determinar el significado de agente de producción. Se denomina agente de producción al conjunto de individuos que de una forma u otra participan en el proceso de producción.

b) Tipos de relaciones de producción: podemos distinguir dos categorías de relaciones, las relaciones técnicas —que se establecen entre el agente y el medio— y las relaciones sociales —las que dimanan de los vínculos contraídos por los agentes—. Las relaciones sociales variarán en función de la naturaleza y el carácter del medio de trabajo.

«Estas relaciones sociales que contraen los productores entre sí, las condiciones en que cambian sus actividades y toman parte en el proceso conjunto de la producción variarán, naturalmente, según el carácter de los medios de producción.» (*Trabajo asalariado y capital*, III.)

c) **Análisis de las relaciones técnicas: son las distintas formas de control que los agentes de la producción ejercen sobre los medios de trabajo (herramientas) y sobre el proceso del trabajo en general. Los tipos de control**

según las diversas formas históricas de producir son: *a*) el proceso de producción individual; *b*) el proceso de producción cooperativo simple, y *c*) el proceso de producción cooperativo complejo.

1. Proceso de producción individual; el agente controla los medios y el proceso general del trabajo (p. ej.: el trabajo artesanal).
2. Proceso de producción cooperativo simple: todos los agentes realizan la misma tarea, controlando individualmeente los medios y participando colectivamente en el control del proceso del trabajo (p. ej., la caza en los pueblos primitivos).
3. Proceso de producción cooperativo complejo: en tal proceso se da una separación entre el agente que controla el medio de trabajo y el agente que controla el proceso. De esta separación surge la división técnica del trabajo. La industria capitalista es un claro ejemplo de este proceso.
4. División técnica del trabajo: según la función técnica podemos clasificar los agentes en directos y no directos. Los agentes directos son los trabajadores que están en contacto con la materia prima; los agentes no directos realizan funciones de control, vigilancia y organización del proceso del trabajo.

d) Análisis de las relaciones sociales: la función social de la producción considera los vínculos que se establecen entre los hombres que participan en el proceso de producción. Desde el punto de vista social, podemos clasificar los agentes en: propietarios de los medios de producción y no propietarios. Según Marx, dos han sido las formas históricas de las relaciones sociales:

1. La relación de explotador-explotado, en la que los propietarios de los medios viven del trabajo de los agentes directos o no propietarios. Tal relación es típica de la sociedad clasista (p. ej., relaciones de esclavitud, servidumbre y capitalista).
2. La relación de colaboración recíproca, en la cual ningún sector de la sociedad vive de la explotación del otro, puesto que la propiedad de los medios no es privada sino colectiva.

e) Modo de producción: el conjunto de las funciones técnicas y sociales tienden a formar una unidad o conjunto social dotado de una cohesión y una coherencia. Esta unidad inseparable de las fuerzas productivas y las relaciones de producción debe ser analizada desde el punto de vista histórico.

«Las relaciones sociales en que los individuos producen, las relaciones sociales de producción, cambian, por tanto, se transforman al cambiar y desarrollarse los medios materiales de producción, las fuerzas productivas. Las relaciones de producción forman en su conjunto lo que se llaman las relaciones sociales, la sociedad, concretamente una sociedad con un determinado grado de desarrollo histórico, una sociedad de carácter peculiar y distintivo. La sociedad antigua, la sociedad feudal, la sociedad burguesa, son otros tantos conjuntos de relaciones de producción, cada uno de los cuales representa, a su vez, un grado especial de desarrollo en la historia de la humanidad.» (*Trabajo asalariado y capital*, III.)

f) **Los modos históricos de producción. La historia conoce cinco tipos de producción: el de la comunidad primitiva, el esclavista, el feudal, el capitalista y el socialista.**

1. **Caracteres del modo de producción de las sociedades primitivas. La base del régimen de producción del colectivismo primitivo es la pro-**

piedad social. Medios de trabajo y productos obtenidos pertenecían a la sociedad.

2. Caracteres del régimen esclavista. Las relaciones sociales en el régimen esclavista eran de dominio y sometimiento. El agente propietario ejerció dominio completo sobre las fuerzas productivas (mano de obra y medios).
3. Caracteres del régimen feudal. Las relaciones sociales de producción son semejantes al modo de producción esclavista. Su base radica en la propiedad completa sobre los medios y, en parte, sobre el trabajador.
4. Caracteres del régimen capitalista. Su base es la propiedad privada de los medios, aunque el trabajador es jurídicamente libre. La fuerza de trabajo es la única propiedad que posee el trabajador.
5. Caracteres del régimen socialista. El modo de producción socialista se basa en un régimen de propiedad colectiva. Las relaciones de dominio y sometimiento se sustituyen por las de cooperación recíproca.

g) La supraestructura y la infraestructura, categorías del modo de producción.

1. El modo de producción es un concepto teórico que permite concebir la totalidad social como una estructura dominante en la que el nivel económico es siempre determinante en última instancia.
2. La estructura económica es la base de todo el proceso de producción. La estructura económica está determinada por las fuerzas de producción y las relaciones técnicas y sociales del trabajo.
3. La supraestructura representa el conjunto de ideas, creencias, instituciones, normas, etc., que configuran la conciencia social.
4. Conclusión: el modo de producción está constituido por la síntesis de tres estructuras regionales:
   — Estructura económica: conjunto de relaciones técnicas y sociales en un régimen de producción histórica.
   — Estructura jurídico-política: conjunto de normas, leyes, instituciones determinantes de la conciencia social.
   — Estructura ideológica: conjunto de ideas, creencias, costumbres determinantes, también, de la conciencia social.

   «La totalidad de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta una sobreestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general.» (*Contribución a la crítica de la economía política*, prólogo.)

h) Análisis de las estructuras regionales.

1. El modo de produccion es interpretado como estructura global y las estructuras regionales no aparecen en un mismo nivel. En cada momento histórico una de las estructuras regionales domina a las otras. En Atenas y Roma dominaba la supraestructura política; en la Edad Media dominaba la supraestructura ideológica; y en la Edad Moderna domina la económica.
2. El papel determinante en última instancia depende de la estructura económica. Las condiciones económicas son las que siempre determinan cuál de las estructuras regionales desempeñará el papel dominante. La distinción entre papel dominante y papel determinante en última instancia es primordial, al decir de Althusser. Es en el modo de producción capitalista donde ambas coinciden: la economía asume en el

modo de producción capitalista no sólo el papel de determinación en última instancia, sino también el papel dominante.

3. Conclusión: el modo de producción es un concepto teórico que permite concebir la realidad social como una estructura global en la que el nivel económico es determinante en última instancia.

3.5. El modo de producción capitalista.

a) Caracteres generales: El capitalismo es el modo de producción que se basa esencialmente en la economía. El intercambio es el fundamento de la política económica del sistema capitalista. La fórmula general y básica del capitalismo es comprar para vender'.

«O dicho más exactamente, comprar para vender más caro, *D - M - D'*, parece a primera vista como si sólo fuese la fórmula propia de una modalidad del capital, del capital mercantil. Pero no es así: el capital industrial es también dinero que se convierte en mercancía, para convertirse nuevamente en más dinero, mediante la venta de aquélla.» (*El capital*, sec. 2, cap. IV.)

b) El mercado y sus leyes. Las economías intercambistas no producen para satisfacer sus propias necesidades, sino para vender sus productos en el *mercado* y comprar, mediante un equivalente universal, los productos necesarios para vivir. De ahí la necesidad de encontrar una mercancía que posea una equivalencia general para poder efectuar las transacciones.

«La cristalización del dinero es un producto necesario del proceso de cambio, en el que se equipararán entre sí de un modo efectivo diversos productos del trabajo, convirtiéndose con ello, real y verdaderamente, en mercancías... Por eso, a la par que los productos del trabajo se convierten en mercancías, se opera la transformación de la mercancía en dinero.» (*El capital*, t. I, sec. I, cap. 1.)

1. Ley de la oferta y la demanda: los precios de las mercancías, a corto plazo, están regulados por la ley de la abundancia y escasez. Esta ley mercantil puede explicarnos el alza o la baja de los precios de las mercancías, pero no su valor intrínseco.
2. Ley del valor: la ley de la oferta y de la demanda no puede determinar el valor intrínseco de un producto mercantil. En última instancia, el valor en sí de una mercancía está en función directa de la cantidad de trabajo humano incorporado en ella.

«Confunde (Proudhon) el valor de las mercancías medido por la cantidad de trabajo fijado en ellas con el valor de las mercancías medido por el valor del trabajo. Si estas dos maneras de medir el valor de las mercancías se confundiesen en una sola, se podría decir, indiferentemente: el valor relativo de cualquier mercancía se mide por la cantidad de trabajo añadido a ella; o bien: se mide por la cantidad de trabajo que es capaz de adquirir.» (*Miseria de la filosofía*, 2.)

3. La magnitud de valor de una mercancía depende del tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. El trabajo social está determinado por las aptitudes medias de los trabajadores y de las condiciones medias de trabajo.

«Por consiguiente, lo que determina la magnitud de valor de un objeto no es más que la cantidad de trabajo socialmente necesario, o sea, el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción.» (*El Capital*, t. I, sec. I, cap., I.)

c) La plusvalía, forma típica de producción de la economía capitalista.

1. Plusvalía, en principio, equivale a ganancia. La ganancia o beneficio es el motor de la economía capitalista.

«Todo el carácter de la producción capitalista está determinado por la valoración del valor del capital desembolsado, es decir, en primer lugar, por la producción de la mayor cantidad posible de plusvalía, y en segundo lugar, por la producción de capital.» (*El capital*, t. II, cap. II.)

2. Origen de la plusvalía. El trabajador produce más de lo que consume o gasta. El trabajo extra es lo que engendra la plusvalía; en consecuencia, ni la circulación de los productos, ni la ley de la oferta y de la demanda pueden ser el origen de la ganancia. Sólo la fuerza de trabajo produce plusvalía para el capitalista.

   «La fuerza de trabajo añade constantemente al producto, sobre su propio valor, una plusvalía que es la encarnación del trabajo no retribuido.» (*El capital*, t. II, cap. VI.)

   Podemos definir la plusvalía como el valor que crea el trabajador más allá del valor de su fuerza de trabajo.

   $$Pl = \text{Capital producido} - \text{Capital consumido}$$

3. La formación de la plusvalía. La condición imprescindible para la formación de la plusvalía es el capital. El empresario mediante el capital compra la mercancía-fuerza de trabajo cuyo valor está determinado por los productos estrictamente necesarios para que con ellos el obrero pueda diariamente recuperar las energías gastadas. De donde el valor de la fuerza de trabajo (salario) es igual al valor de todos los productos que son necesarios para la conservación y reproducción de dicha fuerza de trabajo.
4. Acumulación de capital o aumento de plusvalía. Hemos afirmado que sólo el trabajo puede crear plusvalía. Dentro del capitalismo, sólo es productivo el trabajador que crea plusvalía para el empresario. Dos son los sistemas para conseguir el incremento de la ganancia: la plusvalía absoluta y la relativa.
5. La plusvalía absoluta

   «...Se consigue prolongando la jornada de trabajo más allá del punto en que el obrero se limita a producir un equivalente del valor de su fuerza de trabajo, y haciendo que este plustrabajo se lo apropie él! (el capitalista).» (*El capital*, t. I, sec. V, cap. XIV.)

6. La plusvalía relativa consiste en la disminución del tiempo de trabajo necesario a través del perfeccionamiento de los medios de trabajo y mediante la contratación de mano de obra barata.

   «Y la plusvalía absoluta es relativa en cuanto se traduce en un desarrollo de la productividad del trabajo, que permite limitar el tiempo de trabajo necesario a una parte de la jornada.» (Ibíd.).

7. Conclusión: «La acumulación de riqueza, por un lado, significa acumulación igual de pobreza». Esta situación se plantea en términos dialécticos y tiende inevitablemente a la superación, a un nuevo orden social.

3.6. Tránsito del capitalismo al socialismo.

Para conseguir la transformación de la sociedad clasista en una sociedad sin clases, es necesario pasar por las fases de proceso revolucionario:

1. Etapa democrática: se caracteriza por la dictadura del proletariado como consecuencia de la toma del poder político.
2. Etapa socialista: posee un carácter económico, pues en esta etapa se fomenta el desarrollo de los medios de producción, de la riqueza social, y se tiende a la abolición gradual de las clases sociales y sus antagonismos.

3. Etapa comunista: dicha fase representa la culminación del proceso revolucionario y se caracteriza por la abolición de la propiedad privada, desaparición total de las clases sociales y extinción del Estado como defensor de los intereses de una minoría.

MARX

TEXTO 1:

Crítica de Marx al idealismo hegeliano y al materialismo de Feuerbach

1. *Crítica al idealismo absoluto de Hegel.*

Un doble error en Hegel.

El primero emerge de la manera más clara en la *Fenomenología*, como cuna de la Filosofía hegeliana. Cuando él concibe, por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etcétera, como esencias enajenadas para el ser *humano*, esto sólo se produce en forma especulativa... Son entidades ideales y por ello simplemente un extrañamiento del pensamiento filosófico *puro*, es decir, abstracto. Todo el movimiento termina así con el saber absoluto. Es justamente del pensamiento abstracto de donde estos objetos están extrañados y es justamente al pensamiento abstracto al que se enfrentan con su pretensión de realidad. El *filósofo* (una forma abstracta, pues, del hombre enajenado) se erige en *medida* del mundo enajenado. Toda la *historia de la enajenación* y toda la *revocación* de la enajenación no es así sino la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto del pensamiento lógico especulativo. El *extrañamiento*, que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación es la oposición de en *sí y para sí*, de *conciencia y autoconciencia*, de *objeto* y *sujeto*, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real. Todas las demás oposiciones y movimientos de estas oposiciones son sólo la *apariencia*, la *envoltura*, la forma *esotérica* de estas oposiciones, las únicas interesantes, que constituyen el *sentido* de las restantes profanas oposiciones. Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se *objetive* de forma *humana*, en oposición a sí mismo, sino el que se *objetive* a *diferencia* de y en *oposición* al *pensamiento* abstracto.

La apropiación de las fuerzas esenciales humanas, convertidas en objeto, en objeto enajenado, es pues, en primer lugar, una *apropiación* que se opera sólo en la *conciencia*, en el *pensamiento puro*, es decir, en la *abstracción*, la apropiación de objetos como *pensamientos* y *movimientos del pensamiento*; por esto, ya en la *Fenomenología* (pese a su aspecto totalmente negativo y crítico, y pese a la crítica real en ella contenida, que con frecuencia se adelanta mucho al desarrollo posterior) está latente como germen, como potencia, está presente como un misterio, el positivismo acrítico y el igualmente acrítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución y restauración filosóficas de la empirie existente. *En segundo lugar.* La reivindicación del mundo objetivo para el hombre (por ejemplo, el conocimiento de la conciencia *sensible* no es una conciencia sensible *abstracta*, sino una conciencia sensible *humana*: el conocimiento de que la Religión, la riqueza, etc., son sólo la realidad enajenada de la objetivación *humana*, de las fuerzas sociales *humanas* nacidas para la acción y, por ello, sólo el *camino* hacia la verdadera realidad *humana*), esta apropiación o la inteligencia de este proceso se presenta así en Hegel de tal modo que la *sensibilidad*, la *Religión*, el poder del Estado, etc., son esencias *espirituales*, pues sólo el *espíritu* es la *verdadera* esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que ellos son *productos* del espíritu abstracto y, por tanto y en esa misma medida, momentos *espirituales, esencias pensadas*. La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el *extrañamiento* del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia *preparados y elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano. La «conciencia desventurada», la «conciencia honrada», la lucha de la «conciencia noble y la conciencia vil», etc., estas secciones sueltas contienen (pero en forma enajenada) los

elementos *críticos* de esferas enteras como la Religión, el Estado, la vida civil, etc. Así como la esencia, el objeto, aparece como esencia pensada, así el sujeto es siempre *conciencia* o *autoconciencia;* o mejor, el objeto aparece sólo como conciencia *abstracta*, el hombre sólo como *autoconciencia;* las diversas formas del extrañamiento que allí emergen son, por esto, sólo distintas formas de la conciencia y de la autoconciencia. Como la conciencia abstracta *en sí* (el objeto es concebido como tal) es simplemente un momento de diferenciación de la autoconciencia, así también surge como resultado del movimiento la identidad de la autoconciencia con la conciencia, el saber absoluto, el movimiento del pensamiento abstracto que no va ya hacia afuera, sino sólo dentro de sí mismo; es decir, el resultado es la dialéctica del pensamiento puro. (*Manuscritos económico-filosóficos.*)

2. *Crítica al materialismo teórico de Feuerbach.*

1) *La falla fundamental de todo el* materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegestand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (*gegenstädliche*). Por eso en *La esencia del cristianismo* sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad «revolucionaria», de la actividad «crítico-práctica».

2) El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica es un problema puramente escolástico.

3) La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria. (XI *tesis sobre Feuerbach.*)

4) Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera.

5) Feuerbach no se da por satisfecho con el pensamiento abstracto y recurre a la contemplación (*Anschauung*); pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial humana práctica.

6) Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1.° A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto aislado.

2.° La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo «genérico», como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos.

7) Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es a su vez un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad.

8) Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría, al misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

9) Lo más a que puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica, es a contemplar a los diversos individuos sueltos y a la sociedad civil.

10) El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social.

11) Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'Fenomenología, 'esencia enajenada', 'saber absoluto', 'pensamiento abstracto', 'en sí', 'para sí', 'conciencia', 'autoconciencia', 'realidad sensible', 'idealismo', 'Espíritu', 'conciencia desventurada —desgraciada—' 'materialismo', 'práctica revolucionaria', 'relaciones sociales', 'esencia real', 'esencia humana'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Toda la historia de la enajenación y toda la revocación de la enajenación no es así sino la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto.'
3.2. 'El extrañamiento (...) es la oposición de en sí y para sí, de conciencia y autoconciencia, de objeto y sujeto.'
3.3. 'El espíritu es la verdadera esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo.'
3.4. 'El objeto aparece sólo como conciencia abstracta; el hombre, sólo como autoconciencia.'
3.5. 'La falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica.'
3.6. 'Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento.'
3.7. 'Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana.'
3.8. 'El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social.'
3.9. 'Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.'

4. *Comprensión del texto*

4.1. Explica las características del idealismo hegeliano basándote en el texto.
4.2. ¿En qué consiste la crítica de Marx al idealismo de Hegel?
4.3. ¿Cómo interpreta Hegel la realidad del mundo objetivo —insensibilidad, religión, poder del Estado, etc.—?
4.4. ¿Acaso en Hegel la alienación, la tragedia es una constante de la autoconciencia? ¿Cómo logra superar el hombre su radical extrañamiento?
4.5. Explica las características del materialismo de Feuerbach.

4.6. ¿En qué difiere la concepción del hombre en Hegel y en Feuerbach?
4.7. ¿Cuál es la diferencia entre el materialismo 'antiguo' y el marxista?
4.8. ¿Cómo intenta Feuerbach reducir el mundo religioso al terrenal?
4.9. Cita y explica los postulados de la teoría marxista que aparecen en las *Tesis sobre Feuerbach.*
4.10. ¿Cuál es el problema radical de la filosofía, y, por tanto, del hombre, según Marx?
4.11. Explica la diferencia entre el concepto de ciencia según Hegel y según Marx.
4.12. ¿Qué elementos del idealismo de Hegel fueron absorbidos por Marx en su teoría materialista?
4.13. Explica la inversión que Marx realiza del pensamiento hegeliano.
4.14. ¿Por qué el materialismo de Marx es una praxis?
4.15. Explica la interacción hombre-naturaleza en el materialismo histórico.

TEXTO 2:

Interpretación marxista de la Historia

1. *La historia, interpretada en términos de producción.*

Los presupuestos de que vamos a partir no son unos presupuestos arbitrarios, no son dogmas; son unos presupuestos reales de los que no se puede abstraer más que en la imaginación. Son los individuos reales, su diversidad y sus condiciones materiales de existencia, o existentes ya ellas, o producidas por su propia acción. Son presupuestos, pues, constatables por vía puramente empírica.

El primer presupuesto de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. La primera situación que hay, pues, que comprobar, es la organización corporal de esos individuos y la relación en que les pone con la naturaleza.. Naturalmente, no podemos entrar aquí en la consideración de la constitución física de los hombres, ni en las condiciones naturales con que ellos se han encontrado, condiciones geológicas, oro-hidrográficas, climáticas y otras. Toda historiografía debe partir de esas bases naturales y de la modificación que les han hecho sufrir los hombres en el curso de la historia.

Se puede diferenciar a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Por su parte, ellos comienzan a diferenciarse de los animales desde el momento en que empiezan a *producir* sus medios de subsistencia, operación que está condicionada por su organización corporal. Al producir sus medios de subsistencia, los hombres producen indirectamente su vida material misma.

La manera como los hombres producen sus medios de subsistencia depende en primer lugar de la naturaleza de los medios de subsistencia que encuentran a mano y que tienen que reproducir.

Esta manera de producir no hay que considerarla simplemente desde el punto de vista de que es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es, más bien, ya una especie determinada de la actividad de esos individuos, una manera determinada de manifestar su vida, *una manera de vivir* determinada de esos individuos. Lo que ellos son coincide, pues, con su producción, tanto por *lo que* producen como por la *manera* como lo producen. Por lo tanto, lo que son los individuos depende de las condiciones materiales de la producción.

Esta producción no tiene lugar más que con el *crecimiento de la población.*

Supone un *comercio* entre los individuos; la forma de ese comercio está, a su vez, condicionada por la producción. (*La ideología alemana.*)

2. *La historia, interpretada como lucha de clases.*

BURGUESES Y PROLETARIOS

Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de luchas de clases.

Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida,

velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes.

En los tiempos históricos nos encontramos a la sociedad dividida casi por doquier en una serie de estamentos, dentro de cada uno de los cuales reina, a su vez, una nueva jerarquía social de grados y posiciones. En la Roma antigua son los patricios, los équites, los plebeyos, los esclavos; en la Edad Media, los señores feudales, los vasallos, los maestros y los oficiales de los gremios, los siervos de la gleba, y dentro de cada una de esas clases todavía nos encontramos con nuevos matices y gradaciones.

La moderna sociedad burguesa que se alza sobre las ruinas de la sociedad feudal no ha abolido los antagonismos de clase. Lo que ha hecho ha sido crear nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas modalidades de lucha, que han venido a sustituir a las antiguas.

Sin embargo, nuestra época, la época de la burguesía, se caracteriza por haber simplificado estos antagonismos de clase. Hoy, toda la sociedad tiende a separarse, cada vez más abiertamente, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases antagónicas: la burguesía y el proletariado.

De los siervos de la gleba de la Edad Media surgieron los «villanos» de las primeras ciudades; y estos villanos fueron el germen de donde brotaron los primeros elementos de la burguesía.

El descubrimiento de América, la circunnavegación de Africa abrieron nuevos horizontes e imprimieron nuevo impulso a la burguesía. El mercado de China y de las Indias orientales, la colonización de América, el intercambio con las colonias, el incremento de los medios de cambio y de las mercaderías en general, dieron al comercio, a la navegación, a la industria, un empuje jamás conocido, atizando con ello el elemento revolucionario que se escondía en el seno de la sociedad feudal en descomposición.

El régimen feudal o gremial de producción que seguía imperando no bastaba ya para cubrir las necesidades que abrían los nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. Los maestros de los gremios viéronse desplazados por la clase media industrial, y la división del trabajo entre las diversas corporaciones fue suplantada por la división del trabajo dentro de cada taller.

Pero los mercados seguían dilatándose, las necesidades seguían creciendo. Ya no bastaba tampoco la manufactura. El invento del vapor y la maquinaria vinieron a revolucionar el régimen industrial de producción. La manufactura cedió el puesto a la gran industria moderna, y la clase media industrial hubo de dejar paso a los magnates de la industria, jefes de grandes ejércitos industriales, a los burgueses modernos.

La gran industria creó el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial imprimió un gigantesco impulso al comercio, a la navegación, a las comunicaciones por tierra. A su vez, estos progresos redundaron considerablemente en provecho de la industria, y en la misma proporción en que se dilataban la industria, el comercio, la navegación, los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, crecían sus capitales, iba desplazando y esfumando a todas las clases heredadas de la Edad Media.

Vemos, pues, que la moderna burguesía es, como lo fueron en su tiempo las otras clases, producto de un largo proceso histórico, fruto de una serie de transformaciones radicales operadas en el régimen de cambio y de producción.

A cada etapa de avance recorrida por la burguesía corresponde una nueva etapa de progreso político. Clase oprimida bajo el mando de los señores feudales, la burguesía forma en la «comuna» una asociación autónoma y armada para la defensa de sus intereses; en unos sitios se organiza en repúblicas municipales independientes; en otros forma el tercer estado tributario de las monarquías; en la época de la manufactura es el contrapeso de la nobleza dentro de la monarquía feudal o absoluta y el fundamento de las grandes monarquías en general, hasta que, por último, implantada la gran industria y abiertos los cauces del mercado mundial, se conquista la hegemonía política y crea el moderno Estado representativo. Hoy, el Poder público viene a ser, pura y simplemente, el Consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa.

La burguesía ha desempeñado, en el transcurso de la historia, un papel verdaderamente revolucionario. (*El manifiesto comunista*, I.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'naturaleza', 'condición indispensable', 'indi-

viduo humano', 'conciencia', 'producción', 'medios de existencia', 'vida material', 'opresores y oprimidos' 'transformación revolucionaria', 'régimen social', 'estamentos', 'antagonismo de clase', 'burguesía', 'proletariado' 'manufactura', 'poder público'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Ellos (los hombres) comienzan a diferenciarse de los animales desde el momento en que empiezan a producir sus medios de subsistencia.'
3.2. 'Lo que ellos son coincide, pues, con su producción, tanto por lo que producen como por la manera como lo producen.'
3.3. 'Lo que son los individuos depende de las condiciones materiales de producción.'
3.4. 'Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de luchas de clases.'
3.5. 'Hoy, toda la sociedad tiende a separarse, cada vez más abiertamente, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases antagónicas; la burguesía y el proletariado.'
3.6. 'La moderna burguesía es... producto de un largo proceso histórico, fruto de una serie de transformaciones radicales operadas en el régimen de cambio y de producción.'
3.7. 'Hoy, el Poder público viene a ser, pura y simplemente, el Consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa.'
3.8. 'La burguesía ha desempeñado, en el transcurso de la historia, un papel verdaderamente revolucionario.'

4. *Comprensión del texto*

4.1. ¿Cuáles son las interpretaciones de la historia según Marx?
4.2. Explica la relación entre naturaleza e individuo.
4.3. ¿En qué consiste primordialmente la esencia del individuo humano?
4.4. ¿Qué dos aspectos son analizados por Marx en la interpretación del vivir humano en términos de producción?
4.5. ¿En qué consiste la diferencia entre el hombre y el animal?
4.6. Explica la diferencia entre modo de producción y relaciones de producción.
4.7. ¿Cuáles son las clases antagónicas en la Edad Antigua, Media y Moderna?
4.8. ¿Cómo se caracteriza el modo de producción capitalista?
4.9. Explica cada uno de los factores determinantes de la revolución burguesa.
4.10. ¿Qué paralelismo se puede establecer entre transformación social y progreso político?

TEXTO 3:

La mercancía y sus valores en el régimen económico capitalista

I. *Los dos grandes factores de la mercancía: valor de uso y valor de cambio, o valor propiamente dicho. (Sustancia y magnitud del valor.)*

La riqueza de las sociedades en que impera el modo de producción capitalista se presenta como una «inmensa acumulación de mercancías». Por tanto, el punto de partida de nuestra investigación será el análisis de la mercancía, forma elemental de dicha riqueza.

En primer lugar, la mercancía es un objeto externo, una cosa que, en virtud de sus propiedades, satisface necesidades humanas de cualquier clase. La naturaleza de estas necesidades, el hecho de que tengan su origen en el estómago o en la fantasía, no cambia para nada la cuestión. Tampoco se tra

aquí de saber cómo son satisfechas dichas necesidades, si de manera directa, como medio de vida, o de manera indirecta, como medio de producción.

Todas las cosas útiles, como el hierro, el papel, etc., pueden considerarse desde dos puntos de vista; el de la calidad y el de la cantidad. Cada una es un conjunto de diversas propiedades y, por lo tanto, puede resultar útil en distintos aspectos. El descubrimiento de tales aspectos diversos y, al mismo tiempo, de los diferentes usos de las cosas es un hecho histórico. Lo mismo sucede con el descubrimiento de medidas sociales para la cantidad de los objetos útiles. La diversidad de estas medidas de las mercancías tiene su origen, en parte, en la diversa naturaleza de los objetos a medir, y en parte, en la convención.

La utilidad de una cosa hace de ella un *valor de uso*. Pero esta utilidad no es algo vago e impreciso. Está determinada por las propiedades materiales de la mercancía y no puede existir sin ella. En consecuencia, la *materialidad misma de la mercancía*, el hierro, el trigo, el diamante, etc., es un valor de uso. Y no es el mayor o menor trabajo que le cuesta al hombre apropiarse de sus cualidades útiles lo que le da ese carácter. Al referirse a valores de uso, se les supone siempre en una cantidad determinada; por ejemplo, una docena de relojes, un metro de tela, una tonelada de hierro, etc. Los valores de uso de las mercancías suministran los materiales para un conocimiento particular, el de la ciencia comercial. Los valores de uso no se hacen efectivos más que en el uso o en el consumo. Constituyen la *materia de la riqueza*, cualquiera que sea la forma social de ésta. En la sociedad que tenemos que estudiar son al mismo tiempo los soportes materiales del *valor de cambio*.

El valor de cambio se presenta en primer lugar como la *relación cuantitativa*, la proporción en que valores de uso de una clase se cambian por valores de uso de otra; relación que varía constantemente con el tiempo y el lugar. Así, pues, el valor de cambio parece algo arbitrario y puramente relativo; un valor de cambio intrínseco, inmanente a la mercancía, parece, como diría la escuela, una *contradictio in adiecto*. Examinemos la cosa más de cerca.

Una determinada mercancía, por ejemplo, un *quarter* de trigo, se cambia por otros artículos en las más diversas proporciones. Sin embargo, su valor de cambio permanece inmutable, ya se exprese en x betún, en y seda, en z oro, etc. Por lo tanto, debe tener un contenido distinto de estas diferentes expresiones.

Tomemos ahora dos mercancías; por ejemplo, trigo y hierro. Sea cual fuere su relación de cambio, siempre podrá representarse mediante una ecuación en que una cantidad dada de trigo se considere igual a una cantidad cualquiera de hierro; por ejemplo, un *quarter* de trigo = x kilogramos de hierro. ¿Qué significa esta ecuación? Significa que dos objetos diferentes, un *quarter* de trigo y x kilogramos de hierro, tienen algo en común. Por lo tanto, ambos son semejantes a un tercero, que no es ni el uno ni el otro. Cada uno de ellos, en cuanto valor de cambio, debe ser reducible al tercero, independientemente del otro.

Un ejemplo tomado de la geometría elemental nos aclarará esto. Para medir y comparar las superficies de todas las figuras rectilíneas, se las descompone en triángulos. El mismo triángulo se reduce a una expresión completamente distinta de su aspecto visible: al semirpdocuto de su base por su altura. Del mismo modo, los valores de cambio de las mercancías deben ser reducidos a algo común, del que representan un más o un menos.

Este algo común no puede ser una propiedad natural cualquiera, geométrica, física, química, etc., de las mercancías. Sus cualidades sólo interesan en la medida que les dan una utilidad que las convierte en valores de uso. Pero, por otra parte, es evidente que al cambiar las mercancías se hace abstracción de su valor de uso y que toda relación de cambio está caracterizada por esta abstracción. En el cambio, un valor de utilidad vale justamente tanto como otro cualquiera, siempre que se halle en la proporción apropiada. O, como dice el viejo Barbon: «Una clase de mercancía vale tanto como otra cuando su valor de cambio es igual; no existe ninguna diferencia, ninguna distinción entre cosas que tienen el mismo valor de cambio».

Como valores de uso, las mercancías tienen ante todo cualidades distintas; como valores de cambio, sólo se direrencian por la cantidad.

Dejando a un lado el valor de uso de las mercancías, sólo les queda una cualidad, la de ser productos del trabajo. Pero el producto del trabajo ya ha sido metamorfoseado sin nosotros saberlo. Si hacemos abstracción de su valor de uso, al mismo tiempo desaparecen todos los elementos materiales y formales que le daban este valor. Ya no es, por ejemplo, una mesa, una casa, hilo o un objeto útil cualquiera; tampoco es ya el producto del trabajo del tornero, del albañil o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con los caracteres útiles particulares de los productos del trabajo, y al mismo tiempo que ellos, desaparecen el carácter útil de los trabajos en ellos encerrados y las diversas formas concretas que distinguen unos tipos de trabajo de otros. Por lo tanto, ya no queda más que el carácter común de estos trabajos; todos se reducen al mismo trabajo humano, a un gasto de fuerza humana de trabajo, siendo indiferente la forma concreta en que dicha fuerza haya sido gastada.

Consideremos ahora el residuo de los productos del trabajo. Cada uno de ellos es por completo semejante al otro. Todos tienen la misma realidad fantasmagórica. Convertidos en *sublimados* idénticos, como muestras del trabajo indiferenciado, todos estos objetos sólo manifiestan una cosa: que para producirlos se ha gastado una fuerza humana de trabajo, que en ellos se ha acumulado un trabajo humano; son considerados valores en tanto que son la cristalización de esta sustancia social y común.

Por consiguiente, aquello que les es común, y que se manifiesta en relación de cambio o en el valor de uso de las mercancías, es su valor; y un valor de uso o un artículo no tiene más valor que el del trabajo materializado en él.

¿Cómo medir ahora la magnitud de su valor? Por el *quantum* de sustancia «creadora de valor», es decir, de trabajo que contiene. La medida de la cantidad de trabajo es el tiempo de su duración y, a su vez, el tiempo de trabajo se mide en partes, como la hora, el día, etc.

Se dirá que si el valor de una mercancía viene dado por el *quantum* de trabajo gastado en su producción, cuanto más perezoso e inútil sea un hombre, más valdrá su mercancía, puesto que emplea más tiempo en fabricarla. Pero el trabajo que constituye la sustancia del valor de las mercancías es un trabajo igual e indistinto, un gasto igual de fuerza. La fuerza de trabajo de toda la sociedad, que se manifiesta en el conjunto de los valores, no representa, por lo mismo, más que una fuerza única, aunque se componga de innumerables fuerzas individuales. Toda fuerza individual de trabajo equivale a otra cualquiera siempre y cuando tenga el carácter de fuerza social media y funcione como tal, es decir, que no emplee en la producción de la mercancía más que el tiempo de trabajo necesario por término medio o el tiempo de trabajo socialmente necesario.

El tiempo socialmente necesario para la producción de las mercancías es aquel que requiere un trabajo realizado con la destreza e intensidad habituales en condiciones normales con relación al medio social. Después de introducirse en Inglaterra el telar de vapor, el trabajo necesario para transformar en tejido una cantidad de hilo dada quizá quedó reducido a la mitad. El tejedor inglés siempre necesitó el mismo tiempo para llevar a cabo esta transformación; pero, a partir de entonces, el producto de una hora de trabajo individual suyo sólo representaba media hora de trabajo social, quedando reducido a la mitad su definitivo valor.

Por lo tanto, lo que determina la cantidad de valor de un artículo es solamente el *quantum* de trabajo, es decir, el tiempo de trabajo necesario para su producción en una sociedad dada... (*El capital*, lib. I, secc. 1 cap. I.)

La Mercancía

A primera vista, la riqueza de la sociedad burguesa aparece como una inmensa acumulación de mercancías, siendo la mercancía aislada la forma elemental de esta riqueza. Pero cada mercancía se manifiesta bajo el doble aspecto de valor de uso y valor de cambio.

La mercancía, en el idioma de los economistas ingleses, es, en primer lugar, «una cosa cualquiera, necesaria, útil o agradable a la vida», objeto de necesidades humanas, medio de existencia en la más alta acepción de la palabra. La forma bajo la cual la mercancía es un valor de uso coincide con su existencia material tangible. El trigo, por ejemplo, es un valor de uso especial, que se distingue de los valores de uso: algodón, vidrio, papel, etc. El valor de uso no tiene valor más que para el uso, y no adquiere realidad más que en el proceso de consumo. Un mismo valor de uso puede utilizarse de diferentes maneras. No obstante, la suma de sus empleos posibles le da su carácter de objeto con propiedades definidas. Además, no sólo está determinado cualitativamente, sino también *cuantitativamente*. Los valores de uso diferentes tienen medidas distintas, con arreglo a sus particularidades naturales; por ejemplo: una fanega de trigo, una resma de papel, un metro de tela, etc.

Cualquiera que sea la forma social de la riqueza, los valores de uso constituyen siempre su contenido, que en un primer momento resulta indiferente a esa forma. Al probar el trigo no se conoce quién lo ha cultivado: siervo ruso, modesto aldeano francés o capitalista inglés. Aunque el valor de uso sea objeto de necesidades sociales y se enlace, por consiguiente, a la sociedad, no expresa, sin embargo, una relación de producción social. Sea esta mercancía considerada en su valor de uso: un diamante, por ejemplo. Mirando el diamante no se aprecia que es una mercancía. Cuando sirve como valor de uso, estético o mecánico, sobre la garganta de una dama o en la mano del tallista, es diamante y no mercancía. Parece necesario que la mercancía sea un valor de uso, pero es indiferente que el valor de uso sea una mercancía. El valor de uso en esta indiferencia a la determinación económica formal, es decir, el valor de uso como tal, se halla fuera de la esfera de investigación de la economía política.

Entra en ella solamente cuando él mismo es determinación de forma económica. Directamente es la base material con que se manifiesta una relación determinada: *el valor de cambio*.

El valor de cambio aparece primeramente como una *relación cuantitativa* en la que los valores de uso son intercambiables. En tal relación estos valores constituyen una magnitud idéntica de cambio. De este modo, un volumen de Propercio y ocho onzas de rapé pueden tener el mismo valor de cambio, a pesar de lo dispar de los valores de uso del tabaco y de la lejía. Considerado como valor de cambio, un valor de uso vale exactamente lo que el otro, con tal que se presente en proporción conveniente.

* * *

Los valores de uso son inmediatamente medios de existencia. A la inversa, estos medios de existencia son productos de la vida social, resultado de la fuerza vital gastada por el hombre, del *trabajo objetivado*. Como materialización del trabajo social, todas las mercancías son cristalizaciones de la misma unidad. Ahora necesitamos considerar el carácter determinado de esta unidad, es decir, del trabajo, que se manifiesta en el valor de cambio.

* * *

Del análisis del valor resulta que para crear valor de cambio es preciso que el trabajo esté *determinado socialmente*, que sea *trabajo social*, no simplemente social, sino de un modo especial. Se trata de un modo específico de socialidad. Primeramente la simplicidad no diferenciada del trabajo es *igualdad* de los trabajos individuales que se relacionan los unos con los otros, en cuanto que trabajo igual, y esto por la reducción efectiva de todos los trabajos o trabajo homogéneo. El trabajo de cada individuo, aunque se manifiesta en tantos valores de cambio, posee este carácter social de igualdad, y se manifiesta en el valor de cambio sólo en la medida en que se refiere al trabajo de los demás individuos de trabajo idéntico.

Además, en el valor de cambio, el tiempo de trabajo del individuo aislado aparece directamente como *tiempo de trabajo en general*, y este *carácter general* del trabajo aislado reviste un *carácter social*. El tiempo de trabajo representado en el valor de cambio es el tiempo de trabajo del individuo, pero del individuo que no se distingue de los demás individuos en tanto que realizan un trabajo igual, de tal manera que el tiempo de trabajo gastado por uno en producir una mercancía determinada es el tiempo de trabajo *necesario* que cualquier otro emplearía en producir la misma mercancía. Es el tiempo de trabajo del individuo, pero no es *su* tiempo de trabajo, puesto que es el tiempo de trabajo común a todos, y, por tanto, es indiferente que sea el tiempo de trabajo de tal o cual individuo. Como tiempo de trabajo general se realiza en forma de un producto general, de un equivalente general, de un «quantum» dado de trabajo materializado, que es indiferente a la forma determinada de valor de uso bajo la cual representa directamente el producto de un individuo y puede ser convertido, a voluntad, en cualquier otra forma de valor de uso en que se exprese el producto de otro individuo. Es *magnitud social* sólo en la medida en que es tal *magnitud general*. Para que el resultado del trabajo individual sea un valor de cambio, es preciso que constituya un *equivalente general*; es necesario que el tiempo de trabajo del individuo represente tiempo de trabajo general, o que el tiempo de trabajo general represente el del individuo. El efecto es el mismo que si los diferentes individuos hubiesen reunido sus tiempos de trabajo y representado cantidades distintas del tiempo de trabajo a su común disposición por valores diversos de cambio. El tiempo de trabajo del individuo es de este modo, en realidad, el tiempo de trabajo que debe gastar la sociedad para producir un valor de uso determinado; es decir, para satisfacer una necesidad concreta. (*Contribución a la crítica de la economía política*, cap. I.)

COMENTARIO:

1. *Realizar el esquema básico del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'valor de cambio', 'valor de uso', 'modo de producción', 'mercancía', 'calidad', 'cantidad', 'ciencia comercial', 'materia de riqueza', 'relación cuantitativa', 'magnitud de valor', 'fuerza de trabajo', 'fuerza social media', 'tiempo de trabajo socialmente necesario', 'equivalente general'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La mercancía es un objeto externo, una cosa que, en virtud de sus propiedades, satisface necesidades humanas de cualquier clase.'
3.2. 'La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso.'
3.3. 'El valor de cambio se presenta en primer lugar como la relación cuantitativa, la proporción en que los valores de uso de una clase se cambian por valores de uso de otra.'
3.4. 'Es evidente que al cambiar las mercancías se hace abstracción de su valor de uso y que toda relación de cambio está caracterizada por esta abstracción.'
3.5. 'La medida de la cantidad de trabajo es el tiempo de su duración.'
3.6. El valor de uso como tal se halla fuera de la esfera de investigación de la *economía política*.'
3.7. 'El tiempo de trabajo gastado por uno en producir una mercancía determinada es el tiempo de trabajo necesario que cualquier otro emplearía en producir una mercancía.'
3.8. 'Para que el resultado del trabajo individual sea un valor de cambio es preciso que constituya un equivalente general; es necesario que el tiempo de trabajo del individuo represente tiempo de trabajo general.'

4. *Comprensión del texto.*
4.1. Aplica el proceso dialéctico al valor de la mercancía, teniendo en cuenta sus dos aspectos primordiales: el cualitativo y el cuantitativo.
4.2. ¿Qué relación se puede establecer entre trabajo necesario-trabajo extra y salario-ganancia?
4.3. ¿Acaso en Marx el valor de *las mercancías es absoluto*?
4.4. Explica cuáles son los elementos formales y materiales en orden a la determinación del valor de uso de la mercancía.
4.5. ¿Por qué es evidente que toda mercancía, cuando adquiere el valor de cambio, prescinde de las condiciones utilitarias del producto?
4.6. ¿Cómo adquiere la mercancia el valor de cambio?
4.7. ¿Qué consecuencias se desprenden de la reducción del producto del trabajo a objeto de cambio?
4.8. ¿Cómo es considerada la fuerza de trabajo en el modo de producción capitalista?
4.9 ¿En qué difiere la mercancía en el sistema mercantil y en el industrial?
4.10. ¿Cuándo el trabajo individual se convierte en valor de cambio?
4.11. ¿Por qué el trabajo en la sociedad capitalista es alienante para el obrero?
4.12. ¿Qué objetivo pretende el capitalista en la producción de mercancías?
4.13. ¿Por qué el valor útil no se puede determinar científicamente?
4.14. ¿Acaso el trabajo es un valor de uso, o, por el contrario, un valor de cambio? Justifica la respuesta.

TEXTO 4:

La ganancia, base del modo de producción capitalista

1. *La fórmula general del capital.*

En la circulación simple de mercancías ambos polos presentan la misma forma económica. Ambos son *mercancías*. Son, además, mercancías *de la misma magnitud de valor*. Pero, cualitativamente, son valores de uso distintos, p. *gr.*, trigo y traje. El intercambio de productos, el cambio de diversas materias, en que toma cuerpo el trabajo social, es lo que forma aquí el contenido del movimiento. No así en la circulación $D \leftrightarrow M \leftrightarrow D$. A primera vista, este ciclo parece absurdo porque

acaba por donde empezó. Ambos polos presentan en él la misma forma económica. Ambos son *dinero*, y, por tanto, valores de uso entre los que no media ninguna diferencia *cualitativa*, pues el dinero no es, como sabemos, más que la forma transfigurada de las mercancías, en la que se borran todas las huellas de sus valores específicos de uso. Cambiar 100 libras esterlinas por algodón, para luego cambiar este mismo algodón por 100 libras esterlinas; es decir, cambiar, dando un rodeo, dinero por dinero, una cantidad de dinero por otra igual, sería, evidentemente, una operación absurda e inútil. Las sumas de dinero sólo se distinguen por su *magnitud. Por tanto*, el proceso $D \leftrightarrow M \leftrightarrow D$ no debe su contenido a ninguna *diferencia cualitativa* entre sus dos polos, pues ambos son *dinero*, sino simplemente a una *diferencia cuantitativa*. El proceso acaba siempre sustrayendo a la circulación más dinero del que a ella se lanzó. El algodón comprado por 100 libras esterlinas se vende, por ejemplo, por 100 más 10, o sea por 110 libras esterlinas. La fórmula completa de este proceso es, por tanto: $D \leftrightarrow M \leftrightarrow D'$, donde $D' = D + \Delta D$, o lo que es lo mismo, igual a la suma de dinero primeramente desembolsada más un incremento. Este incremento o excedente que queda después de cubrir el valor primitivo es lo que yo llamo *plusvalía (surplus value)*. Por tanto, el valor primeramente desembolsado no sólo se conserva en la circulación, sino que su *magnitud de valor* experimenta, dentro de ella, un cambio, se incrementa con una *plusvalía, se valoriza*. Y este proceso es el que lo convierte en *capital*.

Como agente consciente de este movimiento, el poseedor de dinero se convierte en capitalista. El punto de partida y de retorno del dinero se halla en su persona o, por mejor decir, en su bolsillo. El *contenido objetivo* de este proceso de circulación —la valorización del valor— es su *fin subjetivo*, y sólo actúa como *capitalista*, como capital personificado, dotado de conciencia y de voluntad, en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta. El valor de uso no puede, pues, considerarse jamás como fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el apetito insaciable de ganar. Este afán absoluto de enriquecimiento, esta carrera desenfrenada en pos del valor, hermana al capitalista y al atesorador; pero mientras que éste no es más que el capitalista trastornado, el capitalista es el atesorador racional. El incremento insaciable de valor que el atesorador persigue, pugnando por *salvar* a su dinero de la circulación, lo consigue, con más inteligencia, el capitalista, lanzándolo una y otra vez, incesantemente, al torrente circulatorio.

Las formas autónomas, formas-dinero, que el valor de las mercancías asume en la circulación simple, limítanse a servir de mediadoras del intercambio de mercancías, para desaparecer en el resultado final del proceso. En cambio, en la circulación $D \leftrightarrow M \leftrightarrow D$, ambas formas, la *mercancía* y el *dinero*, funcionan como simples *modalidades distintas de existencia del propio valor:* el dinero como su modalidad general; la mercancía como su modalidad específica o transfigurada, por decirlo así. El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en estos tránsitos y convirtiéndose así en sujeto automático. Si plasmamos las formas o manifestaciones específicas que el valor que se valoriza reviste sucesivamente a lo largo del ciclo de su vida, llegaremos a las siguientes definiciones: *capital es dinero; capital es mercancía*. En realidad, *el valor* se erige así en *sujeto de un proceso* en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía automáticamente, desprendiéndose como plusvalía de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale *valorizándose a sí mismo*. En efecto: el proceso en que engendra plusvalía es su propio proceso y, por tanto, su valorización la *valorización de sí mismo*. Ha obtenido la virtud oculta y misteriosa de engendrar valor por el hecho de ser valor. Lanza al mundo crías vivientes, o al menos pone huevos de oro.

Como *sujeto* mudable de este proceso, en el que tan pronto reviste como abandona la forma de dinero y de mercancía, pero manteniéndose íntegro y expandiéndose a través de estos cambios, el valor necesita ante todo de una forma independiente en que se contraste su identidad consigo mismo. Esta forma sólo puede dársela el *dinero*. Por eso el dinero constituye el punto de arranque y el punto final de todo proceso de valorización. Comenzó siendo 100 libras esterlinas, para convertirse ahora en 110, y así sucesivamente. Pero el dinero sólo actúa así como *una de las formas* del valor, pues tiene *dos*. Sin revestir la *forma de mercancía*, el dinero no puede convertirse en capital. Por tanto, el dinero, aquí, no se alza polémicamente contra la mercancía, como en el atesoramiento. El capitalista sabe que todas las mercancías, por despreciables que parezcan o por mal que huelan, son, por su fe y por su verdad, *dinero*, judíos interiormente circuncidados, y además medios maravillosos para extraer del dinero nuevo dinero.

En la circulación simple, el valor de las mercancías reviste, a lo sumo, frente a su valor de uso, la forma autónoma del dinero; en cambio, aquí se nos presenta súbitamente como una sustancia progresiva, con movimientos propios, de que la mercancía y el dinero no son más que simples

formas. Aún hay más. En vez de representar relaciones entre mercancías, el valor aparece revistiendo, como si dijéramos, una *relación privada consigo mismo*. Considerado como valor originario, se distingue de sí mismo en cuanto plusvalía, a la manera como el Dios Padre se distingue del Dios Hijo, aunque ambos tengan la misma edad y formen de hecho una sola persona, pues la plusvalía de 10 libras esterlinas es lo que convierte a las 100 libras esterlinas en capital, y tan pronto como esto ocurre, tan pronto como el Hijo, y a través de él el Padre, es engendrado, se borran de nuevo sus diferencias y ambos se reducen a una unidad, a 110 libras esterlinas.

El valor se convierte, por tanto, en *valor progresivo*, en dinero *progresivo*, o, lo que es lo mismo, en *capital*. El valor proviene de la circulación y retorna nuevamente a ella, se mantiene y multiplica en ella, refluye a ella incrementando y reinicia constantemente el mismo ciclo. *D*—*D'*, dinero que incuba dinero, *money which begets money*, reza la definición del capital en boca de sus primeros intérpretes, los mercantilistas.

Comprar para vender, o dicho más exactamente, *comprar para vender más caro*, D—M—D', parece a primera vista como si sólo fuese la fórmula propia de una modalidad del capital, del *capital mercantil*. Pero no es así: el *capital industrial es también* dinero que se convierte en mercancía, para convertirse nuevamente en más dinero, mediante la venta de aquélla. Los actos que puedan producirse entre la compra y la venta, fuera de la órbita de circulación, no alteran en lo más mínimo esta forma del proceso. Finalmente, en el *capital dado a interés*, la circulación *D—M—D'* se presenta bajo una forma concentrada, sin fase intermedia ni mediador, en estilo lapidario por decirlo así, como *D—D'*, o sea, dinero, que es a la par más dinero, valor superior a su propio volumen. *D—M—D'* es, pues, en suma, la *fórmula genérica del capital*, tal y como se nos *presenta* directamente en la órbita de la circulación. (*El capital*, lib. I, sec. 2.ª, cap. IV.)

2. *Sistemas para incrementar la plusvalía: plusvalía absoluta y relativa.*

Plusvalía absoluta y relativa

De otra parte, el concepto del trabajo productivo se restringe. La producción capitalista no es ya *producción de mercancías*, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía. El obrero no produce para sí mismo, sino para el capital. Por eso, ahora, no basta con que produzca en términos generales, sino que ha de producir concretamente plusvalía. Dentro del capitalismo, *sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja por hacer rentable el capital*. Si se nos permite poner un ejemplo ajeno a la órbita de la producción material, diremos que un maestro de escuela es obrero productivo si, además de moldear las cabezas de los niños, moldea su propio trabajo para enriquecer al patrono. El hecho de que éste invierta su capital en una fábrica de enseñanza, en vez de invertirlo en una fábrica de salchichas, no altera en lo más mínimo los términos del problema. Por tanto, el concepto del trabajo productivo no entraña simplemente una relación entre la actividad y el efecto útil de ésta, entre el obrero y el producto de su trabajo, sino que lleva además implícita una relación específicamente social e históricamente dada de producción, que convierte al obrero en instrumento directo de valorización del capital. Por eso el ser obrero productivo no es precisamente una dicha, sino una desgracia.

La *producción de plusvalía absoluta* se consigue prolongando la jornada de trabajo más allá del punto en que el obrero se limita a producir un equivalente del valor de su fuerza de trabajo, y haciendo que este plustrabajo se lo apropie el capital. La producción de plusvalía absoluta es la base general sobre que descansa el sistema capitalista y el punto de arranque para la producción de plusvalía relativa. En ésta, la jornada de trabajo aparece desdoblada de antemano en dos segmentos: trabajo necesario y trabajo excedente. Para prolongar el segundo se acorta el primero mediante una serie de métodos, con ayuda de los cuales se consigue producir en menos tiempo el equivalente del salario. La producción de plusvalía absoluta gira toda ella en torno a la duración de la jornada de trabajo; la producción de plusvalía relativa revoluciona desde los cimientos hasta el remate los procesos técnicos del trabajo y las agrupaciones sociales.

La producción de plusvalía relativa supone, pues, un *régimen de producción específicamente capitalista*, que sólo puede nacer y desarrollarse con sus métodos, sus medios y sus condiciones, por un proceso natural y espontáneo, a base de la supeditación formal del trabajo al capital. Esta supeditación formal es sustituida por la *supeditación real del obrero al capitalista*.

Desde cierto punto de vista, la distinción entre plusvalía absoluta y relativa puede parecer puramente ilusoria. La plusvalía relativa es absoluta en cuanto condiciona la *prolongación absoluta de la jornada de trabajo*, después de cubrir el tiempo de trabajo necesario para la existencia del obrero. Y la plusvalía absoluta es *relativa* en cuanto se traduce en un desarrollo de la productividad del

trabajo, que permite limitar el tiempo de trabajo necesario a *una parte de la jornada.* Pero si nos fijamos en la dinámica de la plusvalía, esta apariencia de identidad se esfuma. Una vez instaurado el régimen capitalista de producción y erigido en régimen de producción general, la diferencia entre la plusvalía absoluta y relativa se pone de manifiesto tan pronto se trata de reforzar, por los medios que sean, la cuota de plusvalía. Suponiendo que la fuerza de trabajo se pague por su valor, nos encontraremos ante esta alternativa: dada la fuerza productiva del trabajo, y dado también su grado normal de intensidad, la cuota de plusvalía sólo se podrá aumentar *prolongando de un modo absoluto la jornada de trabajo;* en cambio, si partimos de la duración de la jornada de trabajo como algo dado, sólo podrá reforzarse la cuota de plusvalía mediante un *cambio relativo de magnitudes de las dos partes que integran aquélla,* o sea, el trabajo necesario y el trabajo excedente; lo que a su vez, si no se quiere reducir el salario por debajo del valor de la fuerza de trabajo, supone un cambio en el rendimiento o intensidad de éste.

Cuanto más reducidas sean las necesidades naturales de indispensable satisfacción y mayores la fecundidad natural del suelo y la bondad del clima, menor será el *tiempo de trabajo necesario* para la conservación y reproducción del productor, y mayor *podrá ser,* por consiguiente, el remanente de trabajo entregado a otros después de cubrir con él sus propias necesidades. Hablando de los antiguos egipcios, escribe Diodoro: «Es verdaderamente increíble cuán poco esfuerzo y gastos les ocasiona la crianza de sus hijos. Les condimentan el primer alimento que se les viene a la mano; les dan también a comer la parte inferior del arbusto del papiro, sin más que tostarla al fuego, y las raíces y tallos de las plantas que crecen en las charcas, unas veces crudas y otras veces cocidas o asadas. La mayoría de los niños van descalzos y desnudos, pues el clima es muy suave. A ningún padre le cuesta más de veinte dracmas criar a un hijo. Así se explica que la población, en Egipto, sea tan numerosa, razón por la cual *pueden ejecutarse tantas obras grandiosas.*» Sin embargo, las grandes construcciones del antiguo Egipto no se debieron tanto a la densidad de su población como a la gran proporción en que ésta se halla disponible. Del mismo modo que el obrero individual puede suministrar tanto más trabajo excedente cuanto más se reduzca su tiempo de trabajo necesario, así también cuanto menor sea la parte de la población obrera que haya de trabajar en la producción de los medios indispensables de vida, mayor será la parte disponible para la ejecución de otras obras. (*El capital,* lib. 7, sección 5, cap. XIV.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'circulación simple', 'mercancía', 'magnitud de valor', 'dinero', 'diferencia cualitativa', 'diferencia cuantitativa', 'plusvalía', 'capital', 'capitalista', 'valor de uso', 'valor de cambio', 'mercantilismo', 'plusvalía absoluta', 'plusvalía relativa'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'En la circulación simple de mercancías ambos polos presentan la misma forma económica.'
3.2. 'Este incremento o excedente que queda después de cubrir el valor primitivo es lo que yo llamo plusvalía.'
3.3. 'El valor de uso no puede, pues, considerarse jamás como fin directo del capitalista.'
3.4. 'Capital es dinero: capital es mercancía.'
3.5. 'El capital industrial es también dinero que se convierte en mercancía, para convertirse nuevamente en más dinero, mediante la venta de aquélla.'
3.6. 'La producción capitalista no es ya producción de mercancías, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía.'
3.7. 'Dentro del capitalismo, sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja por hacer rentable el capital.'
3.8. 'La producción de plusvalía absoluta se consigue prolongando la jornada de

trabajo más allá del punto en que el obrero se limita a producir un equivalente del valor de su fuerza de trabajo.'

3.9. 'La jornada de trabajo aparece desdoblada de antemano en dos segmentos: trabajo necesario y trabajo excedente.'

3.10. 'La plusvalía absoluta es relativa en cuanto se traduce en un desarrollo de la productividad del trabajo, que permite limitar el tiempo de trabajo necesario a una parte de la jornada.'

4. *Comprensión del texto*

4.1. Explica las diferencias entre la economía mercantil y la industrial.
4.2. ¿Acaso los dos polos de la circulación D-M-D poseen la misma magnitud?
4.3. ¿Cuáles son los dos valores de la mercancía?
4.4. ¿Cuándo el dinero se convierte en capital?
4.5. ¿Cuál es el fin del modo de producción capitalista?
4.6. De todos los factores que intervienen en el proceso del trabajo, ¿qué elemento es el creador de *plusvalía*?
4.7. ¿Cómo se determina el salario y la jornada de trabajo en el régimen capitalista?
4.8. ¿Cuáles son los sistemas que utiliza el capitalista para aumentar la plusvalía?
4.9. ¿En qué consiste la diferencia entre trabajo necesario y trabajo extra?
4.10. Explica en qué consiste el capital constante y el capital variable.

TEXTO 5:

El comunismo en el conjunto del movimiento proletario y la crítica del sistema político burgués

1. *Objetivos inmediatos de los comunistas.*

PROLETARIOS Y COMUNISTAS

¿Qué relación guardan los comunistas con los proletarios en general?

Los comunistas no forman un partido aparte de los demás partidos obreros.

No tienen intereses propios que se distingan de los intereses generales del proletariado. No profesan principios especiales con los que aspiren a modelar el movimiento proletario.

Los comunistas no se distinguen de los demás partidos proletarios más que en esto: en que destacan y reivindican siempre, en todas y cada una de las acciones nacionales proletarias, los intereses comunes y peculiares de todo el proletariado, independientes de su nacionalidad, y en que, cualquiera que sea la etapa histórica en que se mueva la lucha entre el proletariado y la burguesía, mantienen siempre el interés del movimiento enfocado en su conjunto.

Los comunistas son, pues, prácticamente, la parte más decidida, el acicate siempre en tensión de todos los partidos obreros del mundo; teóricamente, llevan de ventaja a las grandes masas del proletariado su clara visión de las condiciones, los derroteros y los resultados generales a que ha de abocar el movimiento proletario.

El objetivo inmediato de los comunistas es idéntico al que persiguen los demás partidos proletarios en general: formar la conciencia de clase del proletariado, derrocar el régimen de la burguesía, llevar al proletariado a la conquista del Poder.

2. *Proposiciones teóricas de los comunistas.*

2.1. Crítica de la propiedad privada.

Las proposiciones teóricas de los comunistas no descansan ni mucho menos en las ideas, en los principios forjados o descubiertos por ningún redentor de la humanidad. Son todas expresión generalizada de las condiciones materiales de una lucha de clases real y vivida, de un movimiento

histórico que se está desarrollando a la vista de todos. La abolición del régimen vigente de la propiedad no es tampoco ninguna característica peculiar del comunismo.

Las condiciones que forman el régimen de la propiedad han estado sujetas siempre a cambios históricos, a alteraciones históricas constantes.

Así, por ejemplo, la Revolución francesa abolió la propiedad feudal para instaurar sobre sus ruinas la propiedad burguesa.

Lo que caracteriza al comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición del régimen de propiedad de la burguesía, de esta moderna institución de la propiedad privada burguesa, expresión última y la más acabada de ese régimen de producción y apropiación de lo producido que reposa sobre el antagonismo de dos clases, sobre la explotación de unos hombres por otros.

Así entendida, sí pueden los comunistas resumir su teoría en esa fórmula: abolición de la propiedad privada.

Se nos reprocha que queremos destruir la propiedad personal bien adquirida, fruto del trabajo y del esfuerzo humano, esa propiedad que es para el hombre la base de toda libertad, el acicate de todas las actividades y la garantía de toda independencia.

¡La propiedad bien adquirida, fruto del trabajo y del esfuerzo humano! ¿Os referís acaso a la propiedad del humilde artesano, del pequeño labriego, precedente histórico de la propiedad burguesa? No, ésa no necesitamos destruirla; el desarrollo de la industria lo ha hecho ya y lo está haciendo a todas horas.

¿O queréis referiros a la moderna propiedad privada de la burguesía?

Decidnos: ¿es que el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, le rinde propiedad? No, ni mucho menos. Lo que rinde es capital, esa forma de propiedad que se nutre de la explotación del trabajo asalariado, que sólo puede crecer y multiplicarse a condición de engendrar nuevo trabajo asalariado para hacerlo también objeto de su explotación. La propiedad, en la forma que hoy presenta, no admite salida a este antagonismo del capital y el trabajo asalariado. Detengámonos un momento a contemplar los dos términos de la antítesis.

Ser capitalista es ocupar un puesto, no simplemente personal, sino social, en el proceso de la producción. El capital es un producto colectivo y no puede ponerse en marcha más que por la cooperación de muchos individuos, y aún cabría decir que, en rigor, esta cooperación abarca la actividad común de todos los individuos de la sociedad. El capital no es, pues, un patrimonio personal, sino una potencia social.

Los que, por tanto, aspiramos a convertir el capital en propiedad colectiva, común a todos los miembros de la sociedad, no aspiramos a convertir en colectiva una riqueza personal. A lo único que aspiramos es a transformar el carácter colectivo de la propiedad, a despojarla de su carácter de clase.

Hablemos ahora del trabajo asalariado.

El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, es decir, la suma de víveres necesaria para sostener al obrero como tal obrero. Todo lo que el obrero asalariado adquiere con su trabajo es, pues, lo que estrictamente necesita para seguir viviendo y trabajando. Nosotros no aspiramos en modo alguno a destruir este régimen de apropiación personal de los productos de un trabajo encaminado a crear medios de vida: régimen de apropiación que no deja, como vemos, el menor margen de rendimiento líquido y, con él, la posibilidad de ejercer influencia sobre los demás hombres. A lo que aspiramos es a destruir el carácter oprobioso de este régimen de apropiación en que el obrero sólo vive para multiplicar el capital, en que vive tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante aconseja que viva.

En la sociedad burguesa el trabajo vivo del hombre no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado será, por el contrario, un simple medio para dilatar, fomentar y enriquecer la vida del obrero.

2.2. *Crítica de la cultura del régimen burgués*

En la sociedad burguesa es, pues, el pasado el que impera sobre el presente; en la comunista, imperará el presente sobre el pasado. En la sociedad burguesa se reserva al capital toda personalidad e iniciativa; el individuo trabajador carece de iniciativa y personalidad.

¡Y a la abolición de estas condiciones llama la burguesía abolición de la personalidad y la libertad! Y sin embargo tiene razón. Aspiramos, en efecto, a ver abolidas la personalidad, la independencia y la libertad burguesas.

Por libertad se entiende, dentro del régimen burgués de la producción, el librecambio, la libertad de comprar y vender.

Desaparecido el tráfico, desaparecerá también forzosamente, el libre tráfico. La apología del libre tráfico, como en general todos los ditirambos a la libertad que entona nuestra burguesía, sólo tienen sentido y razón de ser en cuanto significan la emancipación de las trabas y la servidumbre de la Edad Media, pero palidecen ante la abolición comunista del tráfico, de las condiciones burguesas de producción y de la propia burguesía.

Os aterráis de que queramos abolir la propiedad privada, ¡como si ya en el seno de vuestra sociedad actual la propiedad privada no estuviese abolida para nueve décimas partes de la población, como si no existiese precisamente a costa de no existir para esas nueve décimas partes! ¿Qué es, pues, lo que en rigor nos reprocháis? Querer destruir un régimen de propiedad que tiene por necesaria condición el despojo de la inmensa mayoría de la sociedad.

Nos reprocháis, para decirlo de una vez, el querer abolir vuestra propiedad. Pues sí, a eso es a lo que aspiramos.

Para vosotros, desde el momento en que el trabajo no pueda convertirse ya en capital, en dinero, en renta, en un poder social monopolizable; desde el momento en que la propiedad personal no pueda ya trocarse en propiedad burguesa, la persona no existe.

Con eso confesáis que para vosotros no hay más persona que el burgués, el capitalista. Pues bien, la personalidad así concebida es la que nosotros aspiramos a destruir.

El comunismo no priva a nadie del poder de apropiarse productos sociales; lo único que no admite es el poder de usurpar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno.

Se arguye que, abolida la propiedad privada, cesará toda actividad y reinará la indolencia universal.

Si esto fuese verdad, ya hace mucho tiempo que se había estrellado contra el escollo de la holganza una sociedad como la burguesa, en que los que trabajan no adquieren y los que adquieren no trabajan. Vuestra objeción viene a reducirse, en fin de cuentas, a una verdad que no necesita de demostración y es que, al desaparecer el capital, desaparecerá también el trabajo asalariado.

Las objeciones formuladas contra el régimen comunista de apropiación y producción material hácense extensivas a la producción y apropiación de los productos espirituales. Y así como el destruir la propiedad de clases equivale, para el burgués, a destruir la producción, el destruir la cultura de clase es para él sinónimo de destruir la cultura en general.

Esa cultura cuya pérdida tanto deplora es la que convierte en una máquina a la inmensa mayoría de la sociedad.

Al discutir con nosotros y criticar la abolición de la propiedad burguesa partiendo de vuestras ideas burguesas de libertad, cultura, derecho, etc., no os dais cuenta de que esas mismas ideas son otros tantos productos del régimen burgués de propiedad y de producción, del mismo modo que vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase elevada a ley: una voluntad que tiene su contenido y encarnación en las condiciones materiales de vida de vuestra clase.

Compartís con todas las clases dominantes que han existido y perecieron la idea interesada de que vuestro régimen de producción y de propiedad, obra de condiciones históricas que desaparecen en el transcurso de la producción, descansa sobre leyes naturales eternas y sobre los dictados de la razón. Os explicáis que haya perecido la propiedad antigua, os explicáis que pereciera la propiedad feudal; lo que no podéis explicaros es que perezca la propiedad burguesa, vuestra propiedad.

2.3. *Crítica del sistema familiar capitalista*

¡Abolición de la familia! Al hablar de estas intenciones satánicas de los comunistas, hasta los más radicales gritan escándalo.

Pero veamos: ¿en qué se funda la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. Sólo la burguesía tiene una familia en el pleno sentido de la palabra; y esta familia encuentra su complemento en la carencia forzosa de relaciones familiares de los proletarios y en la pública prostitución.

Es natural que ese tipo de familia burguesa desaparezca al desaparecer su complemento, y que una y otro dejen de existir al dejar de existir el capital que le sirve de base.

¿Nos reprocháis acaso que aspiremos a abolir la explotación de los hijos por sus padres? Sí, es cierto, a eso aspiramos.

Pero es, decir, que pretendemos destruir la intimidad de la familia suplantando la educación doméstica por la social.

¿Acaso vuestra propia educación no está también influida por la sociedad, por las condiciones sociales en que se desarrolla, por la intromisión más o menos directa en ella de la sociedad a través de la escuela, etc.? No son precisamente los comunistas los que inventan esa intromisión de la sociedad en la educación; lo que ellos hacen es modificar el carácter que hoy tiene y sustraer la educación a la influencia de la clase dominante.

Esos tópicos burgueses de la familia y la educación, de la intimidad de las relaciones entre padres e hijos, son tanto más grotescos y descarados cuanto más la gran industria va desgarrando los lazos familiares de los proletarios y convirtiendo a los hijos en simples mercancías y meros instrumentos de trabajo.

¡Pero es que vosotros, los comunistas, nos grita a coro la burguesía entera, pretendéis colectivizar a las mujeres!

El burgués, que no ve en su mujer más que un simple instrumento de producción, al oírnos proclamar la necesidad de que los instrumentos de producción sean explotados colectivamente, no puede por menos de pensar que el régimen colectivo se hará extensivo igualmente a la mujer.

No advierte que de lo que se trata es precisamente de acabar con la situación de la mujer como mero instrumento de producción.

Nada más ridículo, por otra parte, que esos alardes de indignación, henchida de alta moral, de nuestros burgueses, al hablar de la tan cacareada colectivización de las mujeres por el comunismo. No; los comunistas no tienen que molestarse en implantar lo que ha existido siempre o casi siempre en la sociedad.

Nuestros burgueses, no bastándoles, por lo visto, con tener a su disposición a las mujeres y a los hijos de sus proletarios —¡y no hablemos de la prostitución oficial!—, sienten una grandísima fruición en seducirse unos a otros sus mujeres.

En realidad, el matrimonio burgués es ya la comunidad de las esposas. A lo sumo, podría reprocharse a los comunistas el pretender sustituir este hipócrita y recatado régimen colectivo de hoy por una colectivización oficial, franca y abierta, de la mujer. Por lo demás, fácil es comprender que, al abolirse el régimen actual de producción, desaparecerá con él el sistema de comunidad de la mujer que engendra, y que se refugia en la prostitución, en la oficial y en la encubierta.

A los comunistas se nos reprocha también el querer abolir la patria, la nacionalidad.

Los trabajadores no tienen patria. Mal se les puede quitar lo que no tienen. No obstante, siendo la mira inmediata del proletariado la conquista del Poder político, su exaltación a clase nacional, a nación, es evidente que también en él reside un sentido nacional, aunque ese sentido no coincida ni mucho menos con el de la burguesía.

3. *El tránsito a la sociedad sin clases.*

Ya el propio desarrollo de la burguesía, el librecambio, el mercado mundial, la uniformidad reinante en la producción industrial, con las condiciones de vida que engendra, se encargan de borrar más y más las diferencias y antagonismos nacionales.

El triunfo del proletariado acabará de hacerlos desaparecer. La acción conjunta de los proletarios, a lo menos en las naciones civilizadas, es una de las condiciones primordiales de su emancipación. En la medida y a la par que vaya desapareciendo la explotación de unos individuos por otros, desaparecerá también la explotación de unas naciones por otras.

Con el antagonismo de las clases en el seno de cada nación se borrará la hostilidad de las naciones entre sí.

No queremos entrar a analizar las acusaciones que se hacen contra el comunismo desde el punto de vista religioso, filosófico e ideológico en general.

No hace falta ser un lince para ver que, al cambiar las condiciones de vida, las relaciones sociales, la existencia social del hombre, cambian también sus ideas, sus opiniones y sus conceptos, su conciencia, en una palabra.

La historia de las ideas es una prueba palmaria de cómo cambia y se transforma la producción espiritual con la material. Las ideas imperantes en una época han sido siempre las ideas propias de la clase imperante.

Se habla de ideas que revolucionan a toda una sociedad; con ello no se hace más que dar expresión a un hecho, y es que en el seno de la sociedad antigua han germinado ya los elementos

para la nueva, y a la par que se esfuman o derrumban las antiguas condiciones de vida, se derrumban y esfuman las ideas antiguas.

Cuando el mundo antiguo estaba a punto de desaparecer, las religiones antiguas fueron vencidas y suplantadas por el cristianismo. En el siglo XVIII, cuando las ideas cristianas sucumbían ante el racionalismo, la sociedad feudal pugnaba desesperadamente, haciendo un último esfuerzo, con la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad de conciencia y de libertad religiosa no hicieron más que proclamar el triunfo de la libre concurrencia en el mundo ideológico.

Se nos dirá que las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., aunque sufran alteraciones a lo largo de la historia, llevan siempre un fondo de perennidad, y que por debajo de esos cambios siempre ha habido una religión, una moral, una filosofía, una política, un derecho.

Además, se seguirá arguyendo, existen verdades eternas, como la libertad, la justicia, etc., comunes a todas las sociedades y a todas las etapas de progreso de la sociedad. Pues bien, el comunismo —*continúa el argumento*— viene a destruir estas verdades eternas, la moral, la religión, y no a sustituirlas por otras nuevas; viene a interrumpir violentamente todo el desarrollo histórico anterior.

Vemos a qué queda reducida esta acusación.

Hasta hoy, toda la historia de la sociedad ha sido una constante sucesión de antagonismos de clases, que revisten diversas modalidades, según las épocas.

Mas, cualquiera que sea la forma que en cada caso adopte, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todas las épocas del pasado. Nada tiene, pues, de extraño que la conciencia social de todas las épocas se atenga, a despecho de toda la variedad y de todas las divergencias, a ciertas formas comunes, formas de conciencia hasta que el antagonismo de clases que las informa no desaparezca radicalmente.

La revolución comunista viene a romper de la manera más radical con el régimen tradicional de la propiedad; nada tiene, pues, de extraño que se vea obligada a romper, en su desarrollo, de la manera también más radical, con las ideas tradicionales.

Pero no queremos detenernos por más tiempo en los reproches de la burguesía contra el comunismo.

Ya dejamos dicho que el primer paso de la revolución obrera será la exaltación del proletariado al Poder, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá del Poder para ir despojando paulatinamente a la burguesía de todo el capital, de todos los instrumentos de la producción, centralizándolos en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase gobernante, y procurando fomentar por todos los medios y con la mayor rapidez posible las energías productivas.

Claro está que, al principio, esto sólo podrá llevarse a cabo mediante una acción despótica sobre la propiedad y el régimen burgués de producción, por medio de medidas que, aunque de momento parezcan económicamente insuficientes e insostenibles, en el transcurso del movimiento serán un gran resorte propulsor y de las que no puede prescindirse como medio para transformar todo el régimen de producción vigente.

Estas medidas no podrán ser las mismas, naturalmente, en todos los países.

Para los más progresivos mencionaremos unas cuantas, susceptibles, sin duda, de ser aplicadas con carácter más o menos general, según los casos.

1.ª Expropiación de la propiedad inmueble y aplicación de la renta del suelo a los gastos públicos.

2.ª Fuerte impuesto progresivo.

3.ª Abolición del derecho de herencia.

4.ª Confiscación de la fortuna de los emigrados y rebeldes.

5.ª Centralización del crédito en el Estado por medio de un Banco nacional con capital del Estado y régimen de monopolio.

6.ª Nacionalización de los transportes.

7.ª Multiplicación de las fábricas nacionales y de los medios de producción, roturación y mejora de terrenos con arreglo a un plan colectivo.

8.ª Proclamación del deber general de trabajar; creación de ejércitos industriales, principalmente en el campo.

9.ª Articulación de las explotaciones agrícolas e industriales; tendencia a ir borrando gradualmente las diferencias entre el campo y la ciudad.

10.ª Educación pública y gratuita de todos los niños. Prohibición del trabajo infantil en las fábricas bajo su forma actual. Régimen combinado de la educación con la producción material, etc.

Tan pronto como, en el transcurso del tiempo, hayan desaparecido las diferencias de clase y toda la producción está concentrada en manos de la sociedad, el Estado perderá todo carácter político. El Poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra. El proletariado se ve forzado a organizarse como clase para luchar contra la burguesía; la revolución le lleva al Poder; mas tan pronto como desde él, como clase gobernante, derribe por la fuerza el régimen vigente de producción, con éste hará desaparecer las condiciones que determinan el antagonismo de clases, las clases mismas y, por tanto, su propia soberanía como tal clase.

Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos. (*El manifiesto comunista*, II.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'comunismo', 'proletariado', 'conciencia de clase', 'régimen de burguesía', 'Poder', 'condiciones materiales', 'lucha de clases', 'régimen de propiedad de la burguesía', 'capital', 'trabajo asalariado', 'antítesis', 'propiedad colectiva', 'libre-cambio', 'servidumbre', 'clase dominante', 'familia burguesa', 'Estado', 'libertad en el sistema burgués.'

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El objetivo inmediato de los comunistas es... formar la conciencia de clase del proletariado, derrocar el régimen de la burguesía, llevar al proletariado a la conquista del Poder.'
3.2. 'Las proposiciones teóricas de los comunistas... son todas expresión generalizada de las condiciones materiales de una lucha de clases real y vívida.'
3.3. 'Lo que rinde es capital, esa forma de propiedad que se nutre de la explotación del trabajo asalariado, que sólo puede crecer y multiplicarse a condición de engendrar nuevo trabajo asalariado para hacerlo también objeto de su explotación.'
3.4. 'El capital no es, pues, un patrimonio personal, sino una potencia social.'
3.5. 'El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, es decir, la suma de víveres necesaria para sostener al obrero como tal obrero.'
3.6. 'En la sociedad burguesa el trabajo vivo del hombre no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado.'
3.7. 'Querer destruir un régimen de propiedad que tiene por necesaria condición el despojo de la inmensa mayoría de la sociedad.'
3.8. 'La historia de las ideas es una prueba palmaria de cómo cambia y se transforma la producción espiritual con la material.'
3.9. 'Hasta hoy, toda la historia de la sociedad ha sido una constante sucesión de antagonismos de clases, que revisten diversas modalidades, según épocas.'
3.10. 'El Poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Cuáles son los objetivos inmediatos del movimiento comunista?

4.2. Explica la dialéctica capital-trabajo en función del antagonismo de clases en la sociedad burguesa.
4.3. ¿Cuáles son los argumentos esgrimidos por Marx y Engels en contra del régimen de propiedad privada?
4.4. ¿Cómo es considerada la propiedad en el régimen comunista?
4.5. ¿Acaso la abolición de la propiedad privada trae consigo necesariamente la abolición de la libertad, el derecho y la moral?
4.6. ¿Por qué en la sociedad comunista es rechazado cualquier tipo de creencia religiosa?
4.7. Explica las diferencias entre el sistema familiar burgués y el comunista.
4.8. ¿Acaso el sistema comunista comporta la negación absoluta de libertad?
4.9. ¿Es necesario el capitalismo como etapa inmediata al comunismo?
4.10. Explica el concepto de propiedad en los distintos modos históricos de producción.
4.11. Basándote en el texto, explica las fases del proceso revolucionario.

15

VITALISMO E HISTORICISMO

«El jardín de las delicias.»
HIERONYMUS BOSCH.

TEMA 15

Vitalismo e Historicismo

EL VITALISMO DE NIETZSCHE

1. *Punto de partida: crítica de los valores de la cultura europea.*

1.1. La cultura occidental está viciada desde su origen. Su error, el más pertinaz y peligroso de todos, consiste en instaurar 'la racionalidad a toda costa': «He dado a entender con qué fascinaba Sócrates: parecía un médico, un Salvador. ¿Es necesario señalar el error de su fe en la 'racionalidad a toda costa'?» (*El ocaso de los ídolos*).

a) El error dogmático de la filosofía griega ha sido la invención del estatismo del ser, es decir, 'el espíritu puro', y el 'bien en sí':

«No puede negarse que el error más grave, más pertinaz y peligroso, que jamás fue cometido ha sido un error dogmático, es decir, la invención del espíritu puro y del bien en sí de parte de Platón.» (*Más allá del bien y del mal.*)

b) Este dogmatismo a ultranza es interpretado por Nietzsche como síntoma de decadencia. Es decandente todo lo que se opone a los valores del existir instintivo y biológico del hombre.

«La claridad extrema, la racionalidad a ultranza, la vida lúcida, fria, cautelosa, consciente, falta de instinto, en contraposición a los instintos, era, a su vez, una enfermedad... Estar en la necesidad de combatir los instintos —he aquí la fórmula de la *decadence*.» (*El ocaso de los ídolos.*)

1.2. Es preciso criticar el dogmatismo platónico para eliminar el error de base. Se trata de una crítica total, pues abarca todos los aspectos de la cultura europea: el mundo racional, el mundo moral y el mundo religioso. He aquí los tres mundos inventados por el hombre occidental cuyos valores son interpretados por Nietzsche como síntomas de decadencia:

«Filosofía, religión y moral son síntomas de decadencia.» (*La voluntad de poder.*)

a) Crítica a la moral.

1. El error de la moral tradicional se caracteriza por su 'antinaturalidad', pues ella impone las leyes e imperativos en contra de los instintos primordiales de la vida:

«Lo que me horroriza ante este espectáculo no es el error en sí mismo, no es la milenaria falta de 'buena voluntad', de disciplina, de decoro, de valentía en las cosas del

espíritu, tal como se evidencia en el triunfo de esta moral, sino la falta de naturalidad, el hecho pavoroso de que la antinaturalidad erigida en moral ha sido distinguida con los máximos honores, quedando suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico.» *(Ecce homo.)*

2. El ideal de esta moral es el imperio de la virtud, es decir, hacer al hombre bueno. Este ideal es alienante al convertir al hombre en esclavo de esa ficción.

«¿Queréis que el hombre, el hombre bueno, sea modesto, diligente, bienintencionado y moderado? Pues a mí se me antoja el esclavo ideal, el esclavo del futuro.» *(La voluntad de poder.)*

3. La moral cristiana se erige en valor supremo, valor que no se halla en este mundo. La moral tradicional postula otro mundo verdadero, el mundo del más allá, el mundo de la perfección platónica:

«La moral como valor supremo en todas las fases de la filosofía (incluso en los escépticos). Resultado: este mundo no vale nada, debe existir otro mundo 'verdadero'». *(La voluntad de poder.)*

4. Los valores que han prevalecido hasta ahora son ficticios, propios de los débiles ya que «los instintos de decadencia se han impuesto a los instintos de ascensión». He aquí una muestra evidente del carácter 'inmoral' de la moral europea:

«El triunfo de un ideal moral se logra por los mismos medios 'inmorales' que cualquier triunfo a saber: la violencia, la mentira, la difamación y la injusticia.» *(La voluntad de poder.)*

5. El moralista desprecia todos los valores del 'yo', siendo el 'altruismo' la norma suprema de su conducta. Para Nietzsche el altruismo no es otra cosa que una justificación de decadencia personal:

«Cuando un hombre se vuelve altruista, quiere decir que está perdido. En vez de decir ingenuamente: 'yo ya no sirvo para nada', dice la mentira moral por boca del *décadent*: 'nada vale nada —la vida no vale nada'» *(El ocaso de los ídolos.)*

6. La lógica psicológica de esta moral consiste en una alteración de la personalidad. En efecto, considera lo poderoso, lo fuerte como algo suprahumano, siendo lo débil, lo vulgar, propios del hombre. Las acciones sublimes y elevadas no son obra del hombre, sino de otro 'yo' más perfecto que denomina Dios.

«Resultado: el hombre no ha osado atribuirse a sí mismo sus momentos pletóricos y portentosos... considerando todo lo grande y potente como algo suprehumano, el hombre se ha empequeñecido a sí mismo, ha desdoblado las dos faces —una muy débil y pobre y otra muy fuerte y portentosa— en dos esferas separadas llamando a la primera 'hombre' y a la segunda 'Dios'». *(La voluntad de poder.)*

b) Crítica a la religión cristiana.

1. La religión nace del miedo y el horror que tiene el hombre de sí mismo. Se trata de la incapacidad de asumir uno su propio destino, pues cuando al hombre le invade un sentimiento de poder y teme quedar avasallado por él, mediante un mecanismo de defensa patológico, lo atribuye a otro ser más poderoso, a Dios.

«Así, el cristiano, que es hoy día el tipo humano más ingenuo y regresivo, deriva la esperanza, el sosiego, el sentimiento de redención de una inspiración psicológica de parte de Dios... En las razas cuerdas, fuertes, y pletóricas es sobre todo el epiléptico quien hace creer en la intervención de una potencia extraña.» *(La voluntad de poder.)*

2. La religión importa la alienación del hombre, pues los estados sublimes le son ajenos y elude toda responsabilidad personal en los actos supremos.

«En un tiempo los hombres creían que se honraban a sí mismos atribuyendo la responsabilidad de sus actos supremos, no a sí mismos, sino a Dios. La inhibición de la voluntad se consideraba como algo que confería a los actos un valor supremo.» *(La voluntad de poder.)*

3. Como consecuencia del análisis de la idiosincrasia religiosa, Nietzsche llega a afirmar su carácter decadante pues degrada el hombre a una pura ficción «mezquina»:

«La religión ha degradado el concepto del «hombre»; su consecuencia extrema es la noción de que todo lo bueno, grande y verdadero es de naturaleza suprehumana y sólo se alcanza por obra de gracia...» *(La voluntad de poder.)*

«*El cristianismo ha absorbido* toda clase de enfermedades, de tierras morbosas; lo único que pudiera reporchársele es no haber sabido defenderse de contagio alguno. Mas ésta es precisamente su esencia: el cristianismo es un tipo de decadencia.» (Ibíd.)

4. El cristianismo sólo fomenta los valores mezquinos, por ejemplo, la obediencia, el sacrificio, la humildad, sentimientos propios del rebaño.

«La sumisión de las razas señoriales al cristianismo es, esencialmente, consecuencia de la comprobación de que el cristianismo es una doctrina que predica la obediencia.» *(La voluntad de poder).*

El cristianismo es el «advenimiento del pesimismo...; el del pesimismo de los débiles, los inferiores, los atribulados y oprimidos.» (Ibíd.)

5. Nietzsche interpreta el cristianismo como una moral vulgar, ya que se opone a todos los valores específicos de la 'virtud'.

«Pues bien, el cristianismo como religión, es cosa del vulgus; es ajeno al tipo más alto de virtus... ha extraviado las inclinaciones gallardas, generosas, osadas y excesivas del alma fuerte, hasta el extremo de la autoaniquilación...» *(La voluntad de poder.)*

c) Crítica a la filosofía tradicional.

Podemos estudiar tres aspectos dentro de la crítica a la filosofía: aspecto metafísico, lógico-epistomológico y científico-positivo.

1. Crítica de la metafísica. La filosofía tradicional es la que instauró Platón al afirmar la existencia de un mundo perfecto, noético, absoluto. La filosofía dogmática considera al Ser como algo estático e inmutable, ser que existe en su propio mundo, distinto del sensible cuya realidad es meramente aparente, pues se diluye en la fluencia del devenir.

1.1. Para el metafísico la verdadera realidad no puede estar sujeta al devenir, ella permanece idéntica consigo misma, estática e inmutable, es decir, debe ser 'causa sui'.

Todos los conceptos más elevados, el ser, el absoluto, el bien, lo verdadero, lo perfecto —todo esto no puede ser algo devenido, y por ence debe ser causa sui. Mas todo esto tampoco puede ser desigual entre sí, estar en contradicción consigo mismo... Así llegan a su estupendo concepto de 'Dios'...» *(El ocaso de los ídolos.)*

1.2. Para Nietzsche el 'ser' del metafísico es lo más vacío y abstracto que el hombre ha podido imaginar y por ello equivale a la pura nada.

«Las características que se han asignado al verdadero Ser de las cosas son las características del No-Ser, de la nada; —se ha construido el 'mundo verdadero' en contraposición al mundo real, y es en realidad un mundo apariencial, en tanto que mera ilusión óptico-moral.» (Ibíd.)

2. *Crítica a la metafísica en sus dimensiones lógico-epistemológica y ontológica.*

2.1. Para el lógico la verdad se opone a error. Verdad y error son dos términos antitéticos, puesto que lo verdadero es irrefutable y lo falso es contradictorio. Pero Nietzsche rechaza el antagonismo verdad-error, ya que se dan errores irrefutables y verdades contradictorias:

«Una tesis irrefutable ¿Por qué habría de ser, en consecuencia, 'verdadera'? Esta proposición escandaliza quizá a los lógicos, que consideran sus propias limitaciones como limitaciones de las cosas; pero hace mucho tiempo que he declarado la guerra a este optimismo de los lógicos.» *(La voluntad de poder.)*

2.2. La categoría ontológica 'ser verdadero, no es una propiedad de la realidad, sino una mera valoración subjetiva como condición necesaria de supervivencia del hombre:

«La oposición 'el mundo verdadero-el mundo apariencial' la reduzco yo a relaciones de valor. Hemos proyectado nuestras condiciones de supervivencia como atributos del Ser. De la circunstancia de que tenemos que mantenernos firmemente aferrados a nuestras creencias para subsistir hemos deducido que el mundo 'verdadero' no es mutación y devenir, sino Ser.» (Ibíd.) «En consecuencia, no existe en realidad el pretendido 'mundo verdadero' de la filosofía dogmática, tal mundo es una mera ficción y que no es posible conocerlo ni demostrarlo: 'El mundo verdadero-una idea que ya no sirve para nada, que ya no obliga siquiera; —una idea inútil y superflua, luego refutada. !Suprimámosla!» *(El ocaso de los ídolos.)*

3. *Crítica a la ciencia*

3.1. La ciencia no es la verdadera interpretación de lo real; ella nace de un sentimiento, es decir, de la repugnancia del intelecto por un supuesto caos del mundo exterior y también interior.

«La ciencia ha sido hasta ahora un proceso de eliminar la confusión absoluta de las cosas mediante hipótesis que lo 'explican' todo; es decir, un proceso originado en la repugnancia del intelecto por el caos. Esta misma repugnancia hace presa en el hombre cuando se considera a sí mismo; quisiera hacer tangible también el mundo interior mediante un esquema y superar la confusión intelectual.» *(La voluntad de poder.)*

3.2. Nietzsche no ataca a la ciencia, sino un tipo determinado de ciencia (el mecanicismo y el positivismo). En el mundo real no hay regularidad ni constancia ni ley que regule el comportamiento de las cosas, porque las cosas no son y en consecuencia el determinismo es falso.

«Las cosas no se comportan regularmente conforme a una regla; no hay cosas (se trata de una ficción); tampoco se comportan bajo necesidad. En este mundo no se obedece; pues el ser algo tal cual es, de tal fuerza, de tal debilidad, no es el resultado de obediencia, regla ni necesidad.» *(La voluntad de poder.)*

3.3. Conclusión: La cultura occidental es una crítica de 'este mundo' y sus valores, por lo que ha inventado 'otro mundo' de carácter verdadero, perfecto, racional, en definitiva, divino.

«El filósofo, que inventa un mundo racional donde la razón y las funciones lógicas son adecuadas: de ahí el mundo 'verdadero'.

El hombre religioso, que inventa un 'mundo divino'; de ahí el mundo 'desnaturalizado', antinatural.

El hombre moral, que inventa un 'mundo libre': de ahí el mundo 'bueno, perfecto, justo, santo.» *(La voluntad de poder.)*

4. *La nueva tabla de valores.*

4.1. La transmutación de los valores tradicionales y el nihilismo nietzscheano.

a) La transmutación de los valores occidentales. Para Nietzsche la cultura europea ha llegado ya a su propia ruina, a la decadencia, de ahí la necesidad de preparar el gran 'mediodía' de la humanidad. Esta es la tarea del vitalismo nietzscheano: liberar al hombre de todos los valores ficticios devolviéndole el derecho a la vida, a la existencia; el primer paso debe consistir en una transmutación de todos los valores de nuestra cultura tradicional:

«Hay tantas auroras que no han brillado aún' -esta leyenda india va inscrita en la portada del libro. ¿Dónde busca su autor esa nueva mañana, ese delicado arrebol matutino aún no descubierto con que ha de despuntar un nuevo día —ah, toda una serie, todo un cosmos de nuevos días? En una transmutación de todos los valores, en la emancipación del hombre de todos los valores morales, en un decir sí y tener fe en todo lo que hasta ahora ha sido prohibido, despreciado y maldecido. Este libro afirmativo derrama su luz, su amor, su cariño, sobre cosas exclusivamente 'malas', devolviéndoles el 'alma', la conciencia tranquila, el sublime derecho y privilegio de existir.» *(Ecce homo.)*

b) Concepción nietzscheana de nihilismo. No se trata de una teoría filosófica o una proposición teórica, el nihilismo es un movimiento propio de la historia de nuestra cultura. La fuerza del espíritu de Occidente cansada, agotada por los valores inadecuados y ficticios de su 'verdadero mundo' se torna nihilista:

«¿Qué significa el nihilismo? —Significa que se desvalorizan los más altos valores falta la meta; falta la respuesta al '¿Por qué?'». *(Voluntad de poder.)*

1 El nihilismo del espíritu occidental es radical y absoluto. Una vez perdida la fe en el 'verdadero mundo' y de su personificación en la divinidad, la cultura se queda sin sentido, sin guía o meta aparente y con ello se llega a la decadencia y al pesimismo.

«El nihilismo radical es el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible si se trata de los más altos valores que se reconocen; amén de la conclusión de que no tenemos el menor derecho de suponer un 'más allá' o un 'en sí' de las cosas que sea 'divino', moral verdadera.

Esta conclusión es consecuencia de la 'voluntad de verdad' inculcada en el hombre; es decir, es consecuencia de la fe en la moral.' *(La voluntad de poder.)*

2. El nihilismo es una fuerza destructora y desintegradora de la base de la cultura occidental, es decir, de Dios. La muerte de Dios es uno de los temas más insistentes de Nietzsche:

«¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir', les gritó. '¡Nosotros le hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!» *(El gay saber.)*. La cultura moderna, la conciencia dramática del hombre moderno ha cometido ese tremendo crimen. Pero el asesinato de Dios por el hombre adquiere una grandeza épica e irrepetible: «No hubo en el mundo acto más grandioso, y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción, a una historia más elevada de lo que fue hasta el presente toda la historia.» *(El gay saber.)* Lo único que permanece del Dios muerto son las iglesias, ellas son los despojos de la divinidad asesinada: «¿De qué sirven estas iglesias, si no son las tumbas y los monumentos de Dios?» *(La gaya ciencia)*

3. El nihilismo es un proceso ambivalente y dialéctico. Ambivalente porque posee dos caras: una negativa, símbolo de decadencia y desintegración de valores; otra positiva, signo de la voluntad de poder como característica peculiar de la vida.

«*El nihilismo es ambiguo: a)* nihilismo como signo de aumento de poder del espíritu: el nihilismo activo; *b)* nihilismo como decadencia y merma del poder del espíritu: el nihilismo pasivo.» *(La voluntad de poder.)*

Dialéctico porque consiste en un movimiento o fuerza que va de lo negativo y lo positivo. Negar para afirmar, destruir para crear, aniquilar para producir. El momento negativo va a cargo del entendimiento que critica, el positivo consiste en el dominio de los instintos ascendetes, pletóricos que simbolizan la vida. En este sentido la vida es la forma suprema del nihilismo:

«El nihilismo como síntoma de que los desheredados han quedado privados de su consuelo; de que destruyen para ser destruidos; de que desprendidos de la moral, ya no tienen motivo alguno para resignarse.» *(La voluntad de poder.)*

4.2. Nueva tabla de valores.

a) Moral de los señores frente a la de los débiles y esclavos. La nueva moral es una exaltación de los instintos primarios de vida. La virtud es interpretada como un estado fisiológico, puesto que en toda valoración moral lo que está en juego es la supervivencia del individuo. En la nueva moral debe imponerse la voluntad de la vida sobre la voluntad de la nada, los instintos ascendentes sobre los descendentes:

«¿Qué valor tienen nuestras valoraciones morales, nuestras tablas de bienes? ¿Qué se va ganando con su sometimiento? ¿Quién? ¿En relación a qué? Respuesta: La vida. Pero ¿qué es la vida? Aquí se impone la necesidad de un nuevo concepto y más exacto de la vida. Mi fórmula es ésta; la vida es voluntad de poder.» *(La voluntad de poder.)*

b) Mundo apariencial frente al verdadero mundo, estático y estable de la filosofía dogmática.

«De estos dos mundos (mundo verdadero y apariencial), el primero es una mera ficción; está basado sobre cosas ficticias.

La 'apariencia' misma forma parte de la realidad: es una modalidad de su ser; en este mundo donde no existe el ser, hay que crear mediante la apariencia un mundo calculable de casos idénticos, un templo que permita la observación y la comparación, etc.

La 'apariencia' es un mundo acondicionado y simplificado que han elaborado nuestros instintos prácticos; este mundo es para nosotros absolutamente verdadero: el hecho de que vivimos, podemos vivir, en él es para nosotros la prueba de su verdad...» *(La voluntad de poder.)*

c) El egoísmo frente al desprecio de sí mismo:

«!Cómo pudo enseñarse a despreciar los instintos primordiales de la vida e inventarse un 'alma', un 'espíritu' para ultrajar el cuerpo! ¡Cómo puede enseñarse a concebir la premisa de la vida, la sexualidad, como algo impuro! ¡Cómo puede buscarse en la más profunda necesidad vital, en el egoísmo estricto (La misma palabra está estigmatizada!) el principio del mal y, a la inversa, exaltarse el síntoma típico de decadencia, de contradicción de los instintos —el 'altruismo', la pérdida del centro de gravedad, la 'despersonalización' y el 'amor al prójimo' (alterismo) —como el valor 'superior', ¡qué digo!, como el 'valor en sí!...» *(Ecce homo.)*

5. *Antropología nietzscheana.*

5.1. El hombre: características e ideales.

a) El hombre es un ser miserable, inmundo. Hubo un tiempo que el hombre despreciaba la tierra, el cuerpo, pues tierra y cuerpo carecían de sentido para el alma.

«Tiempos hubo en que el alma despreciaba el cuerpo; y en aquel entonces este desprecio era lo supremo. Lo quería ella flaco, repugnante y raquítico. Así entendía escaparse de él y de la tierra.

Ah, pero esa alma era aún flaca, repugnante y raquítica; y la crueldad era su voluptuosidad. *(Así habló Zaratustra.)*

b) El hombre es un ser a medio hacer, un puente entre la bestia y el superhombre, un tránsito o paso de la pura animalidad a la superhumanidad. He aquí su destino.

«El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre, una cuerda sobre un abismo.

Un paso peligroso y una parada peligrosa, un retroceso peligroso, un temblar peligroso y un peligroso estar de pie.

Lo más grande del hombre es que es un puente y no un fin en sí; lo que debemos amar en el hombre es que es un tránsito y un descenso.» *(Así habló Zaratustra.)*

c) El hombre es un ser indeterminado, híbrido, mezcla de animalidad y humanidad. En su recorrido evolutivo poco ha sido lo alcanzado:

«Habéis evolucionado del gusano al hombre, y hay en vosotros todavía mucho del gusano. En un tiempo fuisteis monos, y todavía el hombre es más mono que ningún mono. Y hasta el más sabio de vosotros no es más que un ser híbrido mitad planta mitad fantasma.» *(Así habló Zaratustra.)*

d) El hombre es un animal fundamentalmente defectuoso; es como una enfermedad en el universo. Pues es el único animal que todavía no ha llegado a consolidarse. El vivir humano comporta un grave riesgo: o vencer al hombre mediante la superación, o volver a la animalidad primitiva. He aquí la razón de su defecto, todos los animales han producido algo superior a ellos, pero el hombre se resiste a evolucionar, a abandonar los valores del pasado y dar un nuevo sentido a la humanidad.

«Todos los seres, hasta hoy, han producido algo superior a ellos; y vosotros queréis ser el reflujo de este magno flujo y retroceder hasta la animalidad, antes que superar el hombre?» (Ibíd.)

e) Pero el hombre, a diferencia del animal, está vuelto al futuro. El hombre, en virtud de su radical espontaneidad, concibe ideales, metas, destinos. Tres han sido las versiones del ideal humano:

1. El ideal estético: donde el ideal humano es interpretado como tragedia. En la tragedia se armonizan lo dionisíaco (embriaguez desenfrenada de vivir) con lo apolíneo (armonía de formas, resplandor de belleza). Lo esencial de la embriaguez es la sensación de fuerza y plenitud de vida.

   «¿Qué significa la oposición apolíneo-dionisíaco introducida por mí en la estética, lo uno y lo otro entendidos como tipos de embriaguez? La embriaguez apolínea determina ante todo la excitación de la vista, así que ésta adquiere poder de visión. El pintor, el plástico y el épico son visionarios por excelencia. En el estado dionisíaco, en cambio, se halla excitado y exaltado todo el sistema afectivo.» *(El ocaso de los ídoses.)*

2. El ideal científico: concibe el ideal humano como sabiduría. El hombre sabio conoce la realidad al desnudo, con todas sus miserias, libre de prejuicios, y por ello afirma enérgicamente la vida.

3. El superhombre personifica el valor supremo de la vida, siendo su más alta manifestación la voluntad de poder y dominio.

5.2. El superhombre.

a) El superhombre es el amor a la vida, el sentido de la tierra, la exaltación de los instintos ascendentes:

«Escuchad y os diré lo que es el superhombre. El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: sea el superhombre el sentido de la tierra. ¡Yo os conjuro, hermanos míos, a que permanezcáis fieles al sentido de la tierra y no prestéis fe a los que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son destiladores de veneno, conscientes o inconscientes. Son despreciadores de la vida; llevan dentro de sí el germen de la muerte y están ellos mismos envenenados. La Tierra está cansada de ellos; ¡muéranse pues de una vez!» *(Así habló Zaratustra.)*

b) El hombre, hemos dicho era algo que debía superarse para transformarse en superhombre. El medio de superación es la voluntad de poder, se trata de una voluntad de querer y de verdad. Esta voluntad al igual que la vida tiende a la expansión, al dominio, agresión y sometimiento de todo lo ajeno. El proceso evolutivo de la especie humana tiende a la producción de individuos fuertes y superiores, y no al beneficio de la especie.

«El hombre superior se distingue del inferior por su intrepidez y el desafío que lanza el infortunio. Es un síntoma de 'decadencia' cuando empiezan a prevalecer criterios eudemonísticos (cansancio fisiológico, atrofia de la voluntad)... La fuerza pletórica ansía crear, sufrir y sucumbir; no quiere saber nada con la mezquina bienaventuranza cristiana y los ademanes hieráticos.» *(La voluntad de poder.)*

c) Sentido de la superación: el hombre para devenir en superhombre ha de expulsar de su interior a Dios. No se trata de una divinización del hombre, sino todo lo contrario, una sustitución de Dios por el superhombre. De esta forma se convertirá en un ser con plenitud de poder y de dominio sobre sí y sobre los demás.

«Dios ha muerto, queremos que viva el superhombre; se trata, por tanto, de un fallido intento de sustituir a un Dios muerto por un hombre divinizado.» *(Así habló Zaratustra.)*

d) Naturaleza y características del superhombre: El superhombre es un ser superior, libre de los valores pasados, autónomo, agresivo y legislador. El es su propia norma porque está más allá del bien y del mal. El superhombre es voluntad de dominio, voluntad creadora de nuevos valores. Por último, el superhombre representa el fin supremo de la humanidad; la vida que conduzca a él será ascendente y la que le aparta será antinatural y descendente (decadente y disgregadora).

«La voluntad de poder sólo puede manifestarse en resistencias; va, pues al encuentro de lo que se le opone; esa es la tendencia primordial del protoplasma cuando extiende seudópodos y tienta por todos lados. La apropiación y la asimilación son esencialmente afán de dominar, un plasmar, modelar y transformar, hasta que lo dominado queda incorporado por completo a la órbita del agresor, ampliándola.» *(La voluntad de poder.)*

NIETZSCHE

TEXTO 1:

El nihilismo nietzscheano

Esencia y causa

23) ¿Qué significa el nihilismo? —*Significa que se desvalorizan los más altos valores.* Falta la meta; falta la respuesta al «¿por qué?».

24) El nihilismo radical es el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible si se trata de los más altos valores que se reconocen; amén de la conclusión de que no tenemos el menor derecho de suponer un «más allá» o un «en sí» de las cosas que sea «divino», moral verdadera.

Esta conclusión es consecuencia de la «voluntad de verdad» inculcada en el hombre; es decir, es consecuencia de la fe en la moral.

25) El nihilismo es ambiguo:

a) nihilismo como signo de aumento de poder del *espíritu:* el *nihilismo activo.*

b) nihilismo como *decadencia y merma del poder del espíritu:* el *nihilismo pasivo.*

26) El nihilismo es un estado normal.

Puede ser síntoma de *fuerza;* el poder del espíritu puede haber crecido a tal punto que le son inadecuadas las metas tradicionales («convicciones», artículos de fe) (—pues una fe expresa en general la dictadura de condiciones de existencia, la sumisión a la autoridad de las circunstancias bajo las cuales un ser *prospera, crece y adquiere poder...*); por otra parte, puede ser síntoma de fuerza *insuficiente* para fijarse en forma productiva una nueva meta, un nuevo por qué, una nueva fe.

Alcanza el nihilsimo su máxima fuerza relativa como fuerza violenta de *destrucción;* como nihilismo *activo.*

Su antítesis es el nihilismo *cansado* que ya no *ataca* y cuya modalidad más famosa es el budismo: nihilismo *pasivo*, síntoma de debilidad. La fuerza del espíritu puede estar cansada, *agotada*, así que los objetivos y los valores existentes son inadecuados y no se cree más en ellos; —de modo que se disuelve la síntesis de los valores y los objetivos (en la que se basa toda cultura fuerte) y los distintos valores luchan entre sí: *desintegración;* —de modo que todo lo que reconforta, cura, aquieta, aturde, pasa a primer plano bajo variado disfraz: religioso, moral, político, estético, etcétera.

27) Representa el nihilismo un *estado intermedio* patológico (patológica es la tremenda generalización, el no deducir *ningún sentido*); ya sea porque las fuerzas productivas aún no son lo suficientemente poderosas, o porque la decadencia se demora aún y no ha inventado todavía sus recursos.

Premisa de esta hipótesis: —no existe la verdad; no existe la esencia absoluta de las cosas, la «cosa en sí». Esto *también es nada más que nihilismo llevado al extremo.* Este nihilismo extremo sitúa el valor de las cosas precisamente en la circunstancia de que a estos valores no ha correspondido, y no corresponde, ninguna realidad, sino que son síntoma de fuerza de los valoradores, simplificación para la vida, nada más.

28) La pregunta del nihilismo: «¿para qué?» tiene su raíz en la costumbre según la cual la meta parecía establecida, dada, postulada desde fuera, —es decir, por alguna *autoridad suprahumana.* Tras haber perdido la fe en tal autoridad, se anda por costumbre en procura de otra autoridad *susceptible de hablar en términos absolutos* y de *fijar metas y tareas.* Entonces, la autoridad de la *conciencia* (a medida que la moral se emancipa de la teología, se vuelve más imperativa) aparece primordialmente como sustituto de una autoridad personal. O la autoridad de la razón. O el instinto gregario (el rebaño). O la Historia, con su espíritu inmanente a ella, que lleva en sí su meta y a la cual uno *puede abandonarse.* Se quisiera eludir la volición, la aspiración a una meta, el riesgo inherente a eso de fijarse uno mismo una meta; se quisiera eludir la responsabilidad, (—se aceptaría el fatalismo). Por último: *la felicidad* y, con cierta dosis de hipocresía, *la felicidad del mayor número posible de personas.*

Dícese el individuo:

1. no hace falta una meta determinada;
2. no es posible prever el futuro.

Precisamente ahora que haría falta la voluntad más poderosa, es cuando ella está más débil y apocada. *Falta absoluta de fe en el poder de organización de la voluntad para el todo.*

29) El nihilismo no es solamente reflexión sobre el «¡En vano!», ni solamente creencia de que todo merece hundirse, sino que se obra, se *hunde*... Esto, si se quiere, está reñido con la lógica, pero el caso es que el nihilista no cree en la necesidad de ajustarse a los postulados de la lógica... Se trata del estado de espíritus y voluntades fuertes, quienes no pueden detenerse en el «*no*» del juicio: de su modo de ser fluye el «*no*» de la acción. La reducción a la nada por el juicio se acompaña con la reducción a la nada por los brazos.

30) *Respecto a la génesis del nihilista.* Uno muy tarde tiene el valor de afrontar su verdadero saber. Sólo poco admití ante mí mismo que hasta entonces había sido, en el fondo, un nihilista; la energía, el radicalismo con que procedía como nihilista me impedía antes comprender este hecho fundamental. Cuando uno avanza hacia una meta, parece imposible que su credo sea «la falta en sí de toda meta».

31) El nihilista filosófico está convendido de que todo acecer carece de sentido y es fútil y afirma que no debiera haber un Ser carente de sentido y fútil. Pero ¿de dónde viene ese «no debiera»? ¿De dónde se saca *ese* «sentido», *ese* criterio? –El nihilista entiende, en el fondo, que tal Ser vano e inútil no satisface al filósofo, lo azora y desespera. Tal consideración está reñida con nuestra más fina sensibilidad de filósofo; se reduce a la valoración absurda de que el carácter del Ser le *debe causar placer al filósofo*...

Se comprende fácilmente que dentro del acaecer el placer y el desplacer sólo pueden significar *medios*; resta entonces preguntar si después de todo, estaría a nuestro alcance percibir el «sentido», el «fin», si la cuestión de existencia o no existencia de un sentido podría ser resuelta por el hombre.

32) *Las formas de aturdimiento de sí mismo.* En lo más íntimo, ignórase el ¿a dónde? *Vacío.* Tentativa de sobrellevarlo mediante la embriaguez: embriaguez en forma de m¿sica; embriaguez en forma de crueldad en el trágico deleite de la perdición del más noble; embriaguez en forma de exaltación ciega de individuos o épocas (en forma de odio, etcétera). —Tentativa de trabajar frenéticamente, como instrumento de la ciencia: el aguzar la vista para la multitud de pequeños placeres, por ejemplo también como cognoscente (modestia ante sí mismo): el limitarse a generalizar sobre sí mismo, la limitación a un *pathos*; el misticismo, el voluptuoso deleite del eterno vacío; el arte «por el arte» («*le fait*»), el «conocimiento puro», como narcóticos del asco de sí mismo; cualquier trabajo permanente; cualquier pequeño fanatismo estúpido; la mescolanza de todos los medios, enfermedad por falta general de moderación (el exceso mata el placer).

1. Abulia como resultado de ello.
2. Siéntese, de rebote, un orgullo extremo y la humillación de la debilidad vil.

33) El nihilismo trunco, sus formas; nuestra época presencia su pleno desarrollo.

Las tentativas de eludir el nihikismo, *sin* llevar a cabo la transmutación de los valores existentes, son contraproducentes y agudizan el problema.

33) El nihilismo trunco, sus formas; nuestra época presencia su pleno desarrollo.

Las tentativas de eludir el nihilismo, *sin* llevar a cabo la transmutaiión de los valores existentes, son contraproducentes y agudizan el problema.

34) 1. El nihilismo llama a nuestra puerta; ¿de dónde viene este más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar «crisis sociales» o «degeneraciones fisiológicas», cuando no la corrupción, como causa del nihilismo. Es la nuestra la época más decente y humana. La crisis en sí, ya sea de índole psicológica, física o intelectual, no puede originar el nihilismo (es decir, el repudio radical de valor, sentido y meta). Estas crisis se prestan siempre a muy diversas interpretaciones. La verdad es que el nihilismo está en una *interpretación determinada*: la cristiano-moral.

2. Sucumbe el cristianismo a su moral (inseparablemente ligada a él—), que se vuelve contra el dios cristiano (el sentido de la verdad, altamente desarrollado por el cristianismo, acaba por rebelarse contra lo falso y mendaz de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia. Se retrocede de: «Dios es la verdad» a la creencia fanática de que todo es falso. Budismo de *acción*...).

3. Lo decisivo es la duda ante la moral. La decadencia de la interpretación moralista del mundo, la que ya no está sancionada tras haber tratado de refugiarse en un más allá, desemboca en el nihilismo. «Todo carece de sentido» (la impracticabilidad de una interpretación del mundo a la que se han dedicado energías tremendas suscita la sospecga de que *todas* las interpretaciones del mundo sean falsas). Rasgo búdico: anhelo de la nada. (El budismo indio carece del antecedente de un desarrollo esencialmente moral; de ahí que, en él, el nihilismo no sea sino moral no superada: la existencia como castigo, la existencia concebida como error, por ende el error como castigo— una valoración moralista). Las tentativas filosóficas de superar al «Dios moral» (Hegel, el panteísmo); superación de los ideales populares: el sabio, el santo; el poeta. Oposición entre «verdadero» y «hermoso» y «bueno».

4. Contra la «falta de sentido», de un lado, y los juicios de valor morales, del otro: en cuanto hasta ahora toda ciencia y filosofía se ha regido por juicios morales y si no es una consecuencia la hostilidad de la ciencia, o anticientismo. Crítica del spinozismo. En todos los sistemas socialistas y positivistas subsisten todavía los juicios de valor cristianos. Falta la *crítica de la moral cristiana.*

5. Las consecuencias nihilistas de las actuales ciencias naturales (amén de sus tentativas de evadirse al más allá). Su práctica determina por último una auto-disolución, un volverse contra sí mismas, un anticientismo. Desde Copérnico, el hombre se va desplazando desde el centro hacia la X.

6. Las consecuencias nihilistas de la mentalidad política y económico-nacional, donde todo «principio» es, en definitiva, una farsa: el toque de mediocridad, vileza, mendacidad, etcétera. El nacionalismo. El anarquismo, etcéetera. Castigo. Faltan la clase y la personalidad *redentoras*, los justificadores.

7. Las consecuencias nihilistas de la historiografía y de los «historiadores prácticos», es decir, los románticos. La posición del arte: falta absoluta de originalidad de su posición en el mundo moderno. Su ensombrecimiento. La presunta naturaleza olímpica de Goethe.

8. El arte y la gestación del nihilismo: romanticismo (final del *Anillo del Nibelungo*, de Wagner). (*Voluntad de poder, lib. I «El nihilismo europeo» 23-34.*)

COMENTARIO :

1. *Sistematizar los elementos básicos del texto.*

2. *Explicar el sentido nietscheano de las expresiones:* 'nihilismo radical', 'nihilismo activo', 'nihilismo pasivo', 'nihilismo patológico', 'nihilismo filosófico', 'valor en sí', 'voluntad de verdad', 'desintegración de valores', 'fuerzas productivas', 'felicidad', 'pathos', 'misticismo', 'abulia', 'anarquismo', 'nacionalismo', 'personalidad redentora', 'historiadores prácticos', 'eterno vacío'.

3. *Análisis interpretativo de los enunciados.*

3.1. 'El nihilismo radical es el conocimiento de que... no tenemos el menor derecho de suponer un «más allá» o un «en sí» de las cosas que sea «divino», moral verdadera.'
3.2. 'Alcanza el nihilismo su máxima fuerza relativa como fuerza violenta de destrucción; como nihilismo activo.'
3.3. 'La pregunta del nihilismo: ¿para qué? tiene su raíz en la costumbre según la cual la meta parecía establecida, dada, postulada desde fuera, —es decir, por alguna autoridad suprahumana.'
3.4. 'La reducción a la nada por el juicio se acompaña con la reducción a la nada por brazos.'
3.5. 'El nihilista filosófico está convencido de que todo acaecer carece de sentido y es fútil y afirma que no debiera haber un ser carente de sentido y fútil.'
3.6. 'Las tentativas de eludir el nihilismo, sin llevar a cabo la transmutación de los valores existentes, son contraproducentes y agudizan el problema.'
3.7. 'La verdad es que el nihilismo está en una interpretación determinada: la cristiano-moral.'
3.8. 'La decadencia de la interpretación moralista del mundo desemboca en el nihilismo.'
3.9. 'En todos los sistemas socialistas y positivistas subsisten todavía los juicios de valor cristiano.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Cuáles son las causas que determinan la aparición de la actitud nihilista?
4.2. Explica el papel de la moral cristiana en orden a la interpretación de la

transmutación de los valores como efecto inmediato del nihilismo nietscheano.

4.3. ¿En qué difiere la actitud escéptica de la nihilista?
4.4. ¿En qué consiste la teoría y la 'praxis' del nihilismo?
4.5. Explica la crítica de Nietzsche a la moral hedonista.
4.6. ¿Por qué, según Nietzsche, el positivismo y los sistemas socialistas se basan en los valores cristianos?
4.7. ¿Cuál es la diferencia entre el nihilismo radical y el nihilismo patológico?
4.8. Explica los síntomas de desintegración de los valores de la moral cristiana.
4.9. ¿Cuáles son las características del nihilismo de Nietzsche? Justifica la respuesta basándote en el texto.
4.10. ¿Cuál es el papel del nihilismo en el pensamiento de Nietzsche?
4.11. ¿Se puede interpretar el nihilismo como una actitud irracional ante un mundo cuyos valores se fundamentan en la supremacía y el imperio de la razón?
4.12. Explica el carácter antitético y dialéctico el nihilismo.
4.13. Compara, buscando semejanzas y diferencias, el nihilismo griego con el nietzscheano.

TEXTO 2:

La voluntad de poder, creadora de nuevos valores

291) En último análisis, el hombre sólo redescubre en las cosas lo que ha puesto en ellas; —este redescubrir se llama ciencia, y el poner arte —religión, amor, orgullo. Con lo uno y lo otro, aunque sea un mero juego de niños, los hombres debiéramos proseguir briosamente— ¡quiénes para redescubrir, quiénes! —¡nosotros, los otros!— para poner!

282) El «sentido de la verdad», una vez desechada la moral de «no mentirás», debe legitimarse ante otro foro: como medio para asegurar la supervivencia del hombre; como *voluntad de poder*.

También nuestro amor a la belleza es la voluntad plasmadora. Los dos sentidos van juntos; el sentido de lo real es el medio para conquistar el poder con miras a plasmar las cosas a nuestro antojo. El deleite de la plasmación y transformación —¡un deleite primario! Sólo podemos *concebir* un mundo *creado por nosotros*.

283) «Humanizar» el mundo significa sentirnos amos en él en cada vez mayor grado.

284) Nuestros valores están puestos en las cosas en virtud de nuestra interpretación.

¿Existe acaso un sentido en sí?

¿No es todo sentido, necesariamente, sentido *relativo* y perspectivismo?

Todo sentido es voluntad de poder (todos los sentidos relativos pueden ser reducidos a ella).

285) Si la íntima esencia del Ser es voluntad de poder, si todo aumento del poder es placer y todo sentimiento de no poder resistir, de no poder imponerse, es desplacer, ¿no es lícito proclamar el placer y el desplacer sendos hechos cardinales? ¿Es posible la voluntad sin estas dos oscilaciones de Sí y No? Mas ¿quién experimenta placer?... ¿Quién quiere poder?... ¡Qué pregunta más absurda, como que la esencia misma es voluntad de poder y, por ende, sentir placer y desplacer! Sin embargo, son menester oposiciones, resistencias, es decir, relativamente hablando, unidades usurpadoras...

286) 1. Las funciones orgánicas, reducidas a la voluntad fundamental: la voluntad de poder, y diferenciadas de ella.

2. La voluntad de poder, especializada en voluntad de alimento, de propiedad, de instrumentos, de servidores y amos; el cuerpo como ejemplo. La voluntad fuerte dirige a la débil. No existe más causalidad que de voluntad a voluntad. Falla la explicación mecanicista.

3. Pensar, sentir y querer en todo lo que vive. Qué es el placer sino excitación del sentimiento de poder por alguna traba (en un grado aún mayor, por trabas y resistencias rítmicas), así que se exacerba. De suerte que todo placer comporta dolor. Para que el placer sea muy intenso, es necesario que los dolores sean muy prolongados y la tensión de la cuerda llegue a ser tremenda.

4. Las funciones espirituales. Voluntad de plasmación, de asimilación, etc.

287) La voluntad de poder sólo puede manifestarse a través de *resistencias;* va, pues al encuentro de lo que se le opone; esa es la tendencia primordial del protoplasma cuando extiende seudópodos y tienta por todos lados. La apropiación y la asimilación son esencialmente afán de dominar, un plasmar, modelar y transformar, hasta que lo dominado queda incorporado por completo a la órbita del agresor, ampliándola. Si no se logra esta asimilación, el organismo se desdobla, y la *dualidad* aparece como una consecuencia de la voluntad de poder: para no perder lo conquistado, la voluntad de poder se divide en dos voluntades (eventualmente, sin renunciar por completo a la unidad).

El «hambre» no es sino una adaptación más estricta, una vez que el impulso primario de poder ha asumido una forma más espiritual.

288) No es posible encontrar la causa de la evolución investigando la evolución; no se debe concebir ésta como un «devenir», y menos como algo devenido... La «voluntad de poder» no puede ser una cosa devenida.

289) Todo acaecer que obedece a un propósito puede ser reducido al *propósito de acrecentar el poder.*

290) ¿Qué es «pasivo»? Estar *trabado* en el movimiento hacia adelante; es decir, resistencia y reacción en acción.

¿Qué es «activo»? Ir en procura de poder.

La «alimentación». Tan sólo una cosa derivada; lo primordial es el afán de englobarlo todo.

La «procreación». Tan sólo una cosa derivada; lo primordial: cuando la voluntad no alcanza para organizar la totalidad de lo apropiado, entra en acción una *contra-voluntad* que lleva a cabo la separación y establece un nuevo centro de organización, tras una lucha con la voluntad originaria.

El «placer». Sentimiento pletórico de poder (presuponiendo el desplacer).

291) La «voluntad de poder» ¿es un *tipo* de «voluntad» o se identifica con el concepto de «voluntad»? ¿Significa ella apetecer? ¿o *mandar?* ¿Es ella la «voluntad» que al entender de Schopenhauer es «lo en sí de las cosas»?

Mi tesis es que la *voluntad* de la psicología tradicional es una generalización ilícita; que no existe tal voluntad; que en lugar de elaborar una voluntad *determinada* en muchas formas, se ha *borrado* el carácter de la voluntad extrayendo el contenido, el «adónde»: siendo el caso extremo el de Schopenhauer, cuya «voluntad» es una palabra huera. Se trata aun menos de una «voluntad de *vida*»; pues la vida no es más que un *caso específico* de la voluntad de poder; es una afirmación de todo punto antojadiza la de que todo tiende a pasar a *esta* forma de voluntad de poder. (*Voluntad de poder*, lib. III, «Principio de una valoración nueva» 281-291.)

COMENTARIO:

1. *Indicar los temas más importantes que aparecen en el texto.*

2. *Explicar el sentido nietzscheano de las expresiones:* 'ciencia', 'sentido de verdad', 'voluntad de poder', 'voluntad plasmadora', 'humanizar', 'valores', 'pasivo', 'activo', 'alimentación', 'procreación', 'voluntad de vida.'

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El hombre sólo redescubre en las cosas lo que ha puesto en ellas; —este redescubrir se llama ciencia, y el poner, arte.'

3.2. 'El «sentido de la verdad», una vez desechada la moral de «no mentirás», debe legitimarse ante otro foro: como medio para asegurar la supervivencia del hombre; como 'voluntad de poder'.

3.3. 'El sentido de lo real es el medio para conquistar el poder con miras a plasmar las cosas a nuestro antojo.'

3.4. '«Humanizar» el mundo significa sentirnos amos en él en cada vez mayor grado.'

3.5. 'Los valores están puestos en las cosas en virtud de nuestra interpretación.'

3.6. 'No existe más causalidad que de voluntad a voluntad. Falla la explicación mecanicista.'
3.7. 'La voluntad de poder sólo puede manifestarse a través de resistencias.'
3.8. 'La «voluntad de poder» no puede ser una cosa devenida.'
3.9. 'Mi tesis es que la voluntad de la psicología tradicional es una generalización ilícita; que no existe tal voluntad... siendo el caso extremo el de Schopenhauer, cuya «voluntad» es una palabra huera.'
3.10. 'La vida no es más que un caso específico de la voluntad de poder.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Cuál es la diferencia entre la ciencia en tanto que descubrimiento y la que posee como misión primordial el 'redescubrir'? ¿Qué añade el redescubrir al simple descrubir?
4.2. ¿Por qué la filosofía es al mismo tiempo ciencia y arte?
4.3. ¿Cuál es el criterio de que parte Nietzsche para 'redescubrir' los nuevos valores de las cosas?
4.4. ¿Cuál es el 'sentido de lo real' interpretado en términos de voluntad de poder y de plasmación?
4.5. ¿Por qué el hombre ha de crear el sentido en las cosas? ¿Acaso las cosas en sí mismas consideradas carecen de realidad y sentido?
4.6. Explica las características del perspectivismo de Nietzsche.
4.7. ¿Cuáles son las 'funciones orgánicas' y 'espirituales' de la 'voluntad de poder'?
4.8. ¿Cómo se manifiesta la voluntad de poder?
4.9. ¿Por qué la voluntad de poder no está sujeta a la ley de la evolución?
4.10. ¿Acaso la voluntad de poder es una fuerza dialéctica?
4.11. Explica la diferencia entre el concepto de voluntad según la psicología tradicional y según Nietzsche.
4.12. ¿Cuál es la diferencia entre la causalidad mecanicista y la causalidad de la voluntad de poder?
4.13. Explica las características del vitalismo de Nietzsche a partir del texto.
4.14. ¿Qué papel desempeña la 'voluntad de poder' en el sistema de Nietzsche?

EL HISTORICISMO DE DILTHEY

1. *Crítica de la razón histórica.*

1.1. Punto de partida: Dilthey se propuso llevar a cabo en el campo de las Ciencias del Espíritu el mismo objetivo que Kant realizó respecto a las Ciencias Naturales: ofrecer una epistemología o teoría del saber de las ciencias del espíritu, poner al descubierto los fundamentos e investigar sus condiciones de posibilidad de las mismas. Tal pretensión implica dos cosas.

a) Hallar el método apropiado para esas ciencias, es decir, para abordar con éxito su interna contextura y sus presupuestos.
b) Buscar las categorías fundamentales del objeto de las ciencias del espíritu. Dado que todas ellas evolucionan época tras época, ello implica el análisis de las condiciones del modo de ser histórico. Se trata, pues, de comprender

el hombre en la totalidad de sus manifestaciones y expresiones historicosociales. Ello equivale a entender lo específico de cada momento o época histórica y intuir a su través lo característico de cada contribución cultural en sus diversos aspectos, por ejemplo, en literatura, en arte, en concepciones filosófico-morales, etc.

c) En consecuencia, la crítica de la razón histórica consiste en el conocimiento de la realidad histórico-social, en establecer y desarrollar el fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu y en determinar la correlación entre las distintas ciencias particulares del espíritu.

1.2. Sobre las condiciones de posibilidad de las Ciencias del Espíritu. Dilthey considera que esas ciencias tienen una entidad radicalmente distinta a las ciencias de la Naturaleza. Las ciencias de la naturaleza son creación humana sobre objetos no humanos que permanecen exteriores; las ciencias del espíritu son creación humana en su totalidad, es decir, en la forma y en el contenido, puesto que su objeto es la reflexión del hombre sobre el hombre mismo. Las ciencias del espíritu son algo en que todos nosotros, ya de antemano, estamos presentes. Por ello, antes de enfrentarse a la cuestión del 'hecho histórico', es preciso analizar la problemática de las ciencias del espíritu ante los hechos que de alguna manera la configuran y criticar los intentos fallidos de su fundamentación.

a) Condicionamientos histórico-culturales que determinaron la formulación una nueva concepción del mundo.

1. La generalización y el predominio del espíritu positivo.
2. La relativización de los sistemas filosóficos y la decadencia de las filosofías metafísicas.
3. La convicción de que el fundamento de todo sistema o interpretación radica en la vida.
4. El carácter decadente y ruinoso de los sistemas filosóficos.

b) Crítica de los distintos intentos de fundamentación de las ciencias del espíritu.

1. El de la ciencia natural consistió en reducir las ciencias del espíritu a las de la naturaleza y fundamental la vida en la 'cosa'.
2. El de la metafísica consistió en explicar la complejidad de la vida en términos de absolutez y simplicidad.
3. El de la escuela histórica consistió en analizar meros hechos tratados según el método positivo, sin llegar a profundizar en el sentido íntimo de la historia y de la vida humana.

c) Posibilidad de las Ciencias del Espíritu. Dilthey busca el fundamento de posibilidad de las ciencias del espíritu en la constitución de su objeto.

1. Ese objeto es el hombre en las coordenadas cambiantes de espacio y tiempo.
2. Ese hombre se da en una pluralidad en la que cada miembro es algo singular, particular, si bien se entiende también en y por esas coordenadas.
3. El hombre no aparece como un átomo o elemento de las ciencias naturales, sino como una unidad de vida y conciencia.
4. La vida está estructurada por tres dimensiones: representativa (imagen objetiva del mundo), afectiva (conjunto de valoraciones concomitantes al vivir) y volitiva (la vida como principio de acción).

1.3. *El sentido de la vida humana.*

Para comprender bien las ciencias del espíritu y para que éstas se desarrollen de manera sistemática, es necesario comprender al hombre. La psicología se convierte en la palanca para entender todas las creaciones culturales humanas y la misma historia. Dilthey proclama una psicología de la totalidad estructurada. Tal psicología considera al hombre como una unidad en un medio ante el que él reacciona y le influye. Los factores fundamentales de esa unidad son la cognición, el sentimiento o afecto y la volición, antes analizados. Esos factores son inseparables y se dan en todo fenómeno psíquico. Su trama constituye la estructura de la vida en cualquier época, cambiando los valores que se sienten y se estiman, las metas que el hombre se propone y las verdades que se buscan. Que la psicología se convierte en la palanca para entender las creaciones culturales del hombre y para orientar la investigación de las ciencias del espíritu significa en concreto:

a) Que conocemos esas creaciones a partir de la propia experiencia interna, entendida como vivencia, como algo sentido, donde entran las cogniciones, sentimientos y voliciones.
b) Que no podemos llegar a explicar un fenómeno cultural o histórico a partir de axiomas, sino que lo tenemos que comprender a partir de esa vivencia nuestra cuando somos capaces de reconstruir las vivencias del creador de cultura o historia.
c) Que no podemos menos de distinguir individualidades culturales y personales, ya que no se pueden reducir a variantes de un solo arquetipo. El método comparativo nos permite, sin embargo, hallar «tipos» que unen lo diferente y lo común esencial. Así se distinguen «tipos» de cosmovisiones, tipos de lírica, tipos de arte, etc., que permiten ordenar la abigarrada producción cultural.

2. *Estructura de la historicidad y teoría de las 'concepciones del mundo'.*

2.1. La historicidad

La categoría esencial de la historia es la vida. Se hace historia al vivir, al desplegar cada individuo en relación con los demás una actividad basada en sus vivencias, en su estimación axiológica en sus fines. Cada cual siente la vida de inmediato en sí mismo como 'vivencia' e interviene en la creción de instituciones y realidades culturales que responden a esa vida total, dándose así el 'espíritu subjetivo'. Si podemos 'comprender' la historia y no meramente contarla como una complicada crónica, es por ser vida que hay que evocar y 'revivir' mediante la simpatía.

«Todo ha surgido de la actividad espiritual y lleva el carácter de historicidad, insertándose, como producto de la historia, en el mismo mundo sensible. Desde la distribución de los árboles en un parque, desde el orden de las casas en una calle, desde el instrumento de trabajo manual hasta la sentencia de un tribunal, todo en derredor nuestro y en cada hora, ha sucedido históricamente. Lo que el espíritu pone hoy de su carácter en su propia manifestación de vida, es mañana, cuando esté delante, historia. Mientras el tiempo avanza, nosotros estamos rodeados por las ruinas de Roma, por catedrales y castillo. La historia no es nada separada de la vida, nada distinto del presente por su distancia temporal.» *(La construcción del Mundo Histórico.)*

2.2. La conexión dinámica es otra categoría central para la historia. Mientras que en la naturaleza es la causalidad la que relaciona los acontecimientos, en la historia las personas y las colectividades actúan persiguiendo objetivos de acuerdo con su modo de sentir y comprender el mundo (valores, cosmovisio-

nes) y se puede hablar de una teleología impuesta desde el exterior. Las cosmovisiones dominantes y los valores que encierran constituyen una especie de estructura central con respecto a la cual se entienden las conductas. El 'significado', el sentido de cada aspecto particular está en su referencia a esa estructura.

2.3. La época y su estructura dominante. El acontecer histórico, en todas las expresiones políticas y culturales se organiza en épocas que tienen cada una su estructura dominante, su carácter, por ejemplo, el siglo de la razón, el romanticismo, etc.

«Toda época histórica está determinada en forma inmanente por el nexo de la vida, del mundo sentimental, de la elaboración de los valores y de las relativas ideas de finalidad. Es histórico todo actuar que se inserte en esta conexión: ella constituye el horizonte de la época y es la que determina el significado de cada parte del sistema; esta es la autocentralidad de las edades y de las épocas, en que se resuelve el problema del significado y del sentido que se pueden encontrar en la historia (ob. cit.)

2.4. Carácter relativista del historicismo de Dilthey.

Dilthey no llega a aclarar satisfactoriamente en su sistema el porqué de los cambios históricos. Habla de cómo en cada época alientan los valores e ideales de la época siguiente y de transiciones más o menos dolorosas, pero no explica a fondo el problema de las mutaciones profundas en el pensar, sentir y querer, que son la clave psicológica para la comprensión de la historia. Por ello se habla de que su historicismo es relativista. Cada época es irresoluble a unos principios comunes. Ese relativismo impregna su concepción de las cosmoviones y de la filosofía. Cada filosofía tiende a la universalidad, pero desde condicionamientos históricos y psicológicos. Para entenderlas interesa su contenido, pero parece que menos en su pretensión de verdadero que en calidad de expresión del espíritu de la época o del predominio de una u otra función psicológica vital.

«Tanto la religión como la filosofía buscan la solidez, la efectividad, la supremacía, la validez universal. Pero la humanidad no ha avanzado un solo paso por este camino. La pugna de las cosmovisiones entre sí no ha sido resuelta en ninguna cuestión central. La historia lleva a cabo una selección de las mismas, pero sus grandes 'tipos' se mantienen yuxtapuestos, con poder propio, indemostrables e indestructibles. No deben su origen a una demostración, puesto que tampoco pueden ser disueltos por una demostración.» (Ob. cit.)

2.5. Teoría de las concepciones del mundo.

a) Origen de las concepciones del mundo. No son producciones del pensamiento humano, sino que brotan de nuestras actitudes vitales que una vez concienciadas se transforman en representaciones de la realidad, en valoraciones afectivas sobre la vida y en realizaciones de la voluntad.

«Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la realización de la voluntad representa el arduo y lento trabajo aportado por la humanidad con el desarrollo de las concepciones del mundo.» *(Introducción a las ciencias del espíritu.)*

b) Las tres grandes cosmovisiones.

Según la motivación psíquica dominante en una filosofía Dilthey reduce la variadísima gama de cosmovisiones a tres grandes tipos: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo en libertad.

1. El naturalismo pretende explicar al hombre como si fuese naturaleza, reduciéndolo a elementos y aplicándole principios más o menos mecanicistas (atomistas, Hobbes, Gassendi, etc.).
2. El idealismo objetivo explica el mundo como conjunto de valores que tienen un significado y un orden racional. Hay un principio interior unificador de donde todo dimana. El idealismo objetivo tiende al panteísmo (Heráclito, estoicos, Spinoza, Leibniz, Hegel, etc.).
3. El idealismo de la libertad acentúa la diferencia entre hombre y naturaleza. El hombre es algo realmente distinto, regido por otras leyes. Se impone a la naturaleza y crea un mundo ideal. El Dios es claramente personal y el hombre responsable (Platón, filosofía cristiana, Kant, Fichte, etc.).
4. En el primer tipo predomina el racionalismo conceptual y determinista; en el segundo, el sentimiento, y en el tercero, la voluntad.

DILTHEY

TEXTO 1:

El sistema metafísico

Desde este punto de vista aparecen ahora diferencias en los sistemas, que se fundan en el carácter racional de la labor metafísica. Algunas de ellas señalan estados en su evolución, como la del dogmatismo y el criticismo. Otras diferencias cruzan todo su curso; surgen del intento mismo de la metafísica, que es representar en un contexto coherente lo contenido en la aprehensión de la realidad, la valoración de la vida y la fijación de fines, y su objeto son las posibilidades de resolver esos problemas capitales. Si se consideran las fundamentaciones de la metafísica, encontramos aquí las oposiciones entre el empirismo y el racionalismo, entre el realismo y el idealismo. La elaboración de la realidad dada se efectúa mediante los conceptos opuestos de lo uno y lo múltiple, del devenir y el ser, de la causalidad y la teleología, y a esto corresponden diferencias en los sistemas...

La *conciencia histórica* nos retrotae más allá de la tendencia de los metafísicos a un sistema universalmente válido, más allá de las diferencias —condicionadas por ella— que separan a los pensadores y, por último, de la agrupación de esas diferencias en clasificaciones. La conciencia histórica toma como objeto propio el antagonismo —efectivamente existente— de los sistemas en su conjunto. Ve estas concepciones totales en conexión con el curso de las religiones y de la poesía. Muestra cómo todo el trabajo conceptual de la metafísica no ha conseguido avanzar un solo paso hacia un sistema unitario. Así se ve finalmente el antagonismo de los sistemas metafísicos *fundados en la vida misma*, en las experiencias vitales, en las actitudes ante el problema de la vida. En estas actitudes se funda la multiplicidad de los sistemas y a la vez la posibilidad de diferenciarlos en ciertos *tipos*. Cada uno de estos tipos afecta al *conocimiento de la realidad, la valoración de la vida y el establecimiento de fines*.

La esencia de estos tipos se manifiesta con toda claridad si se consideran los grandes genios metafísicos que han expresado en sistemas conceptuales con pretensión de validez la concepción de la vida vigente en ellos... Y si sus sistemas están evidentemente condicionados por la situación de los conceptos en que se presentan, sin embargo, considerados históricamente, sus conceptos sólo son medios auxiliares para la construcción y la demostración de su idea del mundo.

Este es también el sentido en que presento una distinción de tres tipos capitales. No hay más recurso para una división semejante que *la comparación histórica*. Su punto de partida es que cada mente metafísica, ante el enigma de la vida, desenreda, por decirlo así, su madeja desde una posición determinada; esta posición está condicionada por su actitud ante la vida, y desde aquella se forma la estructura singular de su sistema. Sólo podemos ordenar los sistemas en grupos según la relación de dependencia, afinidad, atracción o repulsión recíproca. Pero aquí surge una dificultad, a la que está sometida toda comparación histórica. Tiene que fijar en una anticipación una medida para su elección de los rasgos en lo que compara, y esta medida determina luego el proceso ulterior. Por esto, lo que propongo aquí tiene un carácter completamente provisional. Lo sustancial sólo puede ser en esto la intuición que resulta de

una larga familiaridad con los sistemas metafísicos. Incluso la aprehensión de éstos en una fórmula histórica sólo puede tener carácter subjetivo... Esta distinción de tipos sólo ha de servir para lograr una visión más profunda de la historia, y precisamente desde la vida. (*Teoría de las concepciones del mundo.* Trad. de Julián Marías, *Rev. de Occidente*, Madrid, 1944.)

COMENTARIO:

1. *Obtener el esquema estructural del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'sistemas', 'evolución', 'dogmatismo', 'criticismo', 'aprehensión', 'fines', 'objeto', 'empirismo', 'racionalismo', 'realismo', 'idealismo', 'devenir', 'causalidad', 'teología', 'antagonismo', 'tipos', 'esencia', 'concepto', 'clasificación', 'demostración', 'enigma', 'subjetivo'.

3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'Si se consideran las fundamentaciones de la metafísica, encontramos aquí las oposiciones entre el empirismo y el racionalismo, entre el realismo y el idealismo.'
3.2. 'La conciencia histórica toma como objeto propio el antagonismo de los sistemas en su conjunto.'
3.3. 'En estas actitudes se fundan la multiplicidad de los sistemas y a la vez la posibilidad de diferencias de ciertos tipos.'
3.4. 'La esencia de estos tipos se manifiesta con toda claridad si se consideran los grandes genios metafísicos que han expresado en sistemas conceptuales con pretensión de validez la concepción de la vida vigente en ellos.'
3.5. 'Sus conceptos sólo son medios auxiliares para la construcción y la demostración de su idea del mundo.'
3.6. 'No hay más recurso para una división semejante que la comparación histórica.'
3.7. 'Esta posición está condicionada por su actitud ante la vida, y desde aquella se forma la estructura singular de sus sistemas.'
3.8. 'Sólo podemos ordenar los sistemas en grupos según la relación de dependencia, afinidad, atracción o repulsión recíproca.'
3.9. 'Lo sustancial sólo puede ser en esto la intuición que resulta de una larga familiaridad con los sistemas metafísicos.'

4. *Comprensión del texto:*

4.1. ¿Dónde radica la fundamentación de las diferencias en los sistemas?
4.2. ¿Estas diferencias son heterogéneas o mantienen un contenido coherente?
4.3. ¿Qué diferencias aparecen desde los conceptos opuestos?
4.4. ¿Cuál es el «prisma» de la *conciencia histórica* en contraposición con los sistemas metafísicos?
4.5. ¿Cuál es el fundamento desde el cual podemos establecer diversos *tipos* en la multiplicidad de los sistemas?
4.6. ¿Qué valor da Dilthey a la «actitud ante la vida» en el análisis de los sistemas metafísicos?
4.7. ¿Qué función tiene la «comparación histórica?
4.8. ¿Por qué el «carácter subjetivo» de los sistemas?

TEXTO 2:

Concepto de Filosofía

Qué sea Filosofía es una cuestión que no puede contestarse según el gusto de cada cual, sino que su función tiene que ser empíricamente descubierta en la historia. Esta historia, claro es, tendrá que ser entendida partiendo de la vitalidad espiritual de que nosotros mismos partimos y en que vivimos filosofía. Dondequiera que se suscitó una síntesis con la pretensión de que fuese válida para todos y que proporcionaba sentido de conjunto a la vida espiritual mediante unificación de tipo intelectivo, hubo filosofía. La índole de este sentido de conjunto fue diferente, según las circunstancias, y estuvo siempre bajo el imperio de las determinaciones intelectuales de la época. Pero, en contraste con la ocupación científica particularizada, se buscó siempre una síntesis o conexión que se extiende sobre todo el horizonte espiritual del tiempo. Por otra parte, en contraste con la religión, se intentó dar a esa síntesis el carácter de validez general.

...Mientras el hombre manifiesta su actividad en el conocimiento de la naturaleza, en la valoración de las cosas y en la adopción de finalidades, la filosofía se ocupará de conseguir una unidad espiritual en tan múltiple actuar. Y esto porque sólo así logra la conciencia, activa en esas formas, una impresión vital de autonomía e independencia, y sólo así llega a sentirse contenta de su realidad y poder constructivo. La función que en la economía del espíritu y la sociedad da cima siempre a esta tarea es la filosofía.

Su primera nota es, por tanto, el establecimiento de esa síntesis en el espíritu, mediante la cual éste se hace posible con conciencia la unidad de la vida. Tiene, pues, como material suyo las ciencias, en cuanto las grandes manifestaciones vitales se han reflejado en ellas. Quiere alcanzar por medio de ellas el conocimiento del complejo vital del espíritu humano en sí y de sus relaciones con la naturaleza. Cuanto se refleja en las ciencias, en el conocimiento de la naturaleza, el derecho, etc., de las creaciones del espíritu, vuelve a ponerlo en conexión con ese complejo vital del que había surgido. Sólo en la medida en que las relaciones del hombre, elevadas a pensamiento científico, retrotraídas a ese complejo vital, permiten producir una unidad en la cual la persona se forma de un modo libre y a la vez cerrado, con una actividad autónoma y espontánea, pertenecen a la filosofía.

La otra nota de la filosofía es que en ella se presenta esa síntesis con la pretensión de validez universal. Su nacimiento supone, pues, que la convicción religiosa no satisface ya a las personas más aventajadas. Por eso se encuentran siempre al fondo de la filosofía naciente concepciones simbólicas de los dogmas, interpretaciones alegóricas de los documentos religiosos, de la doctrina de la salvación. La filosofía es, por tanto, la plenitud de la autonomía del espíritu humano, y aun cuando de este orgullo por el saber proviene no pocas veces descontento y dolor, sólo en la filosofía logra realizarse con alguna satisfacción el afán humano de ejercitar libremente la razón, en suma, la autonomía del sujeto. (*Teoría de las concepciones del mundo.* Trad. de Julián Marías, *Rev. de Occidente*, Madrid, 1944.)

COMENTARIO:

1. *Realizar esquemáticamente la estructura básica del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'cuestión', 'vitalidad', 'síntesis', 'intelectivo', 'validez general', 'conciencia', 'autonomía', 'economía del espíritu', 'complejo vital', 'retrotraídas', 'pretensión', 'simbólicas', 'dogmas', 'alegóricas'.

3. *Análisis semántico de los enunciados:*

3.1. 'Qué sea filosofía es una cuestión que no puede contestarse según el gusto de cada cual, sino que su función tiene que ser empíricamente descubierta en la historia.'

3.2. 'La índole de este sentido de conjunto fue diferente, según las circunstancias, y estuvo siempre bajo el imperio de las determinaciones intelectuales de la época.'

3.3. 'Y esto porque sólo así logra la conciencia una impresión vital de autonomía e independencia.'

3.4. 'La función que en la economía del espíritu y la sociedad da cima siempre a esta tarea es la filosofía.'
3.5. 'Su primera nota es, por tanto, el establecimiento de esa síntesis en el espíritu, mediante la cual éste se hace posible con conciencia la unidad de la vida.'
3.6. 'Quiere alcanzar por medio de ellas el conocimiento del complejo vital del espíritu humano en sí y de sus relaciones con la naturaleza.'
3.7. 'Sólo en la medida en que las relaciones del hombre permiten producir una unidad en la cual la persona se forma de un modo libre y a la vez cerrado, pertenecen a la filosofía.'
3.8. 'Su nacimiento supone, pues, que la convicción religiosa no satisface ya a las personas más aventajadas.'
3.9. 'La filosofía es, por tanto, la plenitud de la autonomía del espíritu humano.'

4. *Comprensión del texto:*

4.1. ¿Qué significado tiene descubrir empíricamente?
4.2. ¿Cómo debe ser entendida la historia?
4.3. ¿Qué función desempeña cada época en la visión de la filosofía?
4.4. ¿Qué relación hay entre el múltiple actuar de las ciencias y la filosofía?
4.5. ¿Qué notas debe desempeñar la filosofía en la interpretación de la historia?
4.6. ¿Qué quiere decir Dilthey al hablar de «creaciones del espíritu»?
4.7. ¿Se puede hablar de actividad autónoma y espontánea en el hacer de las ciencias?
4.8. ¿Qué relación ha habido entre religión y filosofía?
4.9. ¿A qué se llama «autonomía del espíritu humano»?

TEXTO 3:

Teoría de las cosmovisiones

Las ideas del mundo se desarrollan en distintas condiciones. El clima, las razas, las naciones determinadas por la historia y la formación de los Estados, las delimitaciones, condicionadas temporalmente, según las épocas y edades en que las naciones cooperan, se enlazan con las condiciones especiales que influyen en el origen de la multiplicidad en las visiones del mundo. La vida que surge en tales condiciones especializadas es muy varia, e igualmente lo es el hombre mismo que aprende la vida. Y a estas diferencias típicas se añaden las de las individualidades particulares, de su medio y de su modo de vida.

...A esta regularidad de la estructura de la visión del mundo y de su diferenciación en formas particulares se agrega ahora un momento imprevisible: las variaciones de la vida, el cambio de las épocas, las alteraciones de la situación científica, el genio de las naciones y de los individuos; así cambia incesantemente el interés por los problemas, el poder de ciertas ideas que nace de la vida histórica y la dominan; combinaciones siempre nuevas de experiencia de la vida, temples, ideas, se imponen en las formas de visión del mundo según el lugar histórico que ocupan; son irregulares por sus elementos y por la fuerza y significación de éstos en la totalidad. Sin embargo, por las leyes que rigen su estructura profunda y por su regularidad lógica, no son agregados, sino cuerpos.

...Este principio de la teoría de las ideas del mundo recibe su confirmación cuando tenemos a la vista el curso de la historia en su conjunto, y mediante este curso se confirma a la vez una importante consecuencia de nuestro principio, que nos retrotrae al punto de partida del presente estudio. El desarrollo de las visiones del mundo está determinado por la voluntad de fijeza de la imagen del mundo, de la valoración de la vida, de la orientación de la voluntad, que resulta del mencionado carácter gradual de la evolución psíquica. Tanto la religión como la filosofía buscan firmeza, eficacia, dominio, validez universal. Pero la humanidad no ha avanzado un solo paso por este camino. La lucha de las ideas del mundo entre sí no ha llegado a una decisión en ningún punto capital. La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos quedan en pie unos junto a otros, independientes, indemostrables e

indestructibles. No pueden deber su imagen a ninguna demostración, y ninguna demostración puede disolverlos. Los estadios particulares y las formas especiales de un tipo pueden refutarse, pero su raíz en la vida perdura y sigue actuando y crea siempre nuevas formas. (*Teoría de las concepciones del mundo.* Trad. de Julián Marías, *Rev. de Occidente* Madrid, 1944.)

COMENTARIO:

1. *Hallar la estructura básica del texto.*

2. *Analizar semánticamente los términos siguientes:* 'condiciones', 'nación', 'Estado', 'aprehende', 'temples', 'visión', 'regularidad lógica', 'agregados', 'curso de la Historia', 'evolución psíquica', 'decisión', 'selección'.

3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'La vida que surge en tales condiciones especializadas es muy varia, e igualmente lo es el hombre mismo que aprehende la vida.'
3.2. 'Así cambia incesantemente el interés por los problemas, el poder de ciertas ideas que nacen de la vida histórica y la dominan.'
3.3. 'Son irregulares por sus elementos y por la fuerza y significación de éstos en la totalidad. Sin embargo, por las leyes que rigen su estructura profunda y por su regularidad lógica, no son agregados, sino cuerpos.'
3.4. 'Este principio de la teoría de las ideas del mundo recibe su confirmación cuando tenemos a la vista el curso de la historia en su conjunto.'
3.5. 'El desarrollo de las visiones del mundo está determinado por la voluntad de fijeza de la imagen del mundo, de la valoración de la vida, de la orientación de la voluntad.'
3.6. 'Tanto la religión como la filosofía buscan firmeza, eficacia, dominio, validez universal.'
3.7. 'La lucha de las ideas del mundo entre sí no ha llegado a una decisión en ningún punto capital.'
3.8. 'No puede deber su imagen a ninguna demostración, y ninguna demostración puede disolverlos.'

4. *Comprensión del texto:*

4.1. ¿Qué condiciones configuran de manera más determinante las visiones del mundo?
4.2. ¿Son las condiciones particulares quienes configuran la vida, o es ésta, por el contrario, quien da sentido a las cosas?
4.3. ¿Qué función desempeña el lugar histórico?
4.4. ¿Las formas particulares del medio construyen elementos dispares, o actúan bajo la estructura lógica?
4.5. ¿Qué valor da Dilthey a la historia en su conjunto?
4.6. ¿Qué determina el desarrollo de las visiones del mundo?
4.7. ¿Se ha llegado a un punto de *validez universal* en el desarrollo de la historia?
4.8. ¿Por qué la vida no tiene un punto fijo, sino que siempre crea nuevas formas?

EL RACIOVITALISMO DE ORTEGA Y GASSET

1. *Concepto de Filosofía.*

1.1. Necesidad de la filosofía. Se pregunta Ortega si el filosofar 'al fin y al cabo vital' es necesario. La necesidad del filosofar no debe entenderse como 'ser útil', pues, en tal caso, la filosofía no sería necesaria. Dice Ortega que la verdadera necesidad «es la que el ser siente de ser lo que es —el ave de volar, el pez de bogar y el intelecto de filosofar».

1.2. Característica esencial de la filosofía. Hemos afirmado que la filosofía 'no brota por razón de utilidad', pero tampoco nace del mero capricho o sin razón. La filosofía «es constitutivamente necesaria al intelecto». Entender y filosofar se implican mutuamente. El intelecto es esencialmente afán de capturar «el todo como tal todo», el Mundo, el Universo. El dato, el hecho, lo que está ahí son meros fragmentos del 'todo'. El objeto presente ante nuestros ojos es sólo una parte que por su deficiencia e incompletitud nos remite al 'todo'. «Si tomamos un objeto cualquiera de cuantos hallamos en el mundo y nos fijamos bien en lo que poseemos al tenerlo delante, pronto caeremos en la cuenta de que es sólo un fragmento y que por serlo nos fuerza a pensar en otra realidad que lo completa.»

1.3. Objeto de la filosofía: El intelecto, en su afán de buscar el sentido de las cosas, se da cuenta de que si lo dado sólo tiene sentido como parte de un 'todo', de 'un mundo', el 'mundo' aparece a su vez como problema si intentamos dotarle de sentido. ¿Qué es el mundo? «El mundo entero, el conjunto de lo que nos es dado y que por sernos dado podemos llamarlo 'nuestro mundo', será también un fragmento enorme, colosal, pero fragmento y nada más. El mundo no se explica tampoco a sí mismo; al contrario, cuando nos encontramos teóricamente ante él nos es dado sólo... un problema.» Vemos que el objeto de la filosofía se nos aparece de antemano al filosofar. Hemos de «buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo».

1.4. Postulados de la ciencia filosófica. «Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay.» Esto le obliga al filósofo cuestionar su objeto como problema. Lo que es sabido ya no es problema, sólo en los problemas absolutos no se debe partir de presupuestos previos. De ahí la primera característica del filosofar: el imperativo de autonomía, complementado por el denominado por Ortega de pantonomía.

a) El imperativo autonómico es un método ascético o de renunciá: «significa este principio metódico la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y al compromiso de no partir de verdades supuestas.»

b) El principio de pantonomía es universalismo, es afán de abarcar al Universo, de capturarlo íntegro. «El universalismo, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo pantonomía.»

c) Autonomía y pantonomía son dos momentos del mismo método. El principio de autonomía es negativo, estático y de cautela, de análisis de cada parte, su concepto para buscar su función de verdad. El principio de

pantonomía es pura funcionalidad o correlación de todas las cosas para encontrar el sentido de universalidad. «A este principio de conceptuación —dice Ortega— llamo pantonomía para ley de totalidad.»

2. *La realidad radical.*

2.1. El punto de partida de la filosofía. Ni el mundo exterior ni la conciencia es esa realidad radical. «El mundo exterior, el Cosmos, me es inmediato y, en este sentido, me es íntimo, pero él no soy yo y en este sentido es ajeno, extraño.» Tampoco es el sujeto subtancializado de los ideales: «Descartes substancializa el sujeto del pensamiento y al hacerlo así lo arroja fuera del pensamiento; lo convierte en cosa exterior cósmica.» Pues, bien, Ortega encuentra que la realidad radical es nuestra vida interpretada como coexistencia del yo con el mundo. «Yo en cuanto subjetividad y pensamiento me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto, el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo —sino que es mi coexistencia con el mundo.» De donde que lo primero que ha de hacer el saber filosófico es definir el sentido de 'mi vida' e investigar sus categorías.

a) Vivir es el modo de ser radical. No se trata de un concepto abstracto lo que llamamos nuestra vida, es mi ser individualísimo.

b) Vivir como realidad radical no significa ni ser mera 'cosa', ni debe significar 'intimidad', subjetividad'. Para Ortega no es válido el sentido de realidad de los antiguos ni el de los modernos, «intimidad consigo y con las cosas.» «¿Qué es, pues, vida? No busquen ustedes lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano porque sólo así son fundamentales... Vida es lo que somos y lo que hacemos», es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual.»

c) Vivir es encontrase en el mundo: «ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo.»

d) Encontrarse, enterarse de sí, ser transparente tienen un factor común: el hacer. El hacer introduce finalidad en la ocupación. «Pero ahora quisiera antes de concluir dejar un poco más avanzada la definición de 'nuestra vida». Hemos visto que es un hallarse ocupándose en esto o lo otro, un hacer. Pero todo hacer es ocuparse para algo. La ocupación que somos ahora radica en y surge por un propósito —en virtud de un para, de lo que vulgarmente se llama una finalidad.

e) La vida como quehacer. La finalidad en vista del cual hago esto o lo otro es voluntad de propósito y decisión. La decisión libre es factible siempre que haya posibilidades. «Nuestra vida se decide a sí misma, se anticipa.» El mundo me ofrece posibilidades, pero éstas no son ilimitadas. La limitación es condición necesaria de la decisión y la determinación constituye la categoría circunstancia. «Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. Esto expreso con la categoría circunstancia.»

f) *La vida como problema:* El nuevo modo de realidad que es la vida, tiene una condición, una estructura problemática. «El hombre es el problema de la vida». Encontrarse viviendo es, pues, encontrarse uno en un mundo sin saber cómo, encontrarse con las cosas en torno, siempre instantes y problemáticas.

g) *La vida como conciencia* de problema: La vida es, radicalmente, esencialmente, conciencia. La vida es conciencia de problema. De donde que la vida humana sea no sólo «vivir», sino a la vez darse cuenta, «percatarse», tener conciencia de que se vive y, al mismo tiempo, no saber qué es la vida.

h) *La vida* como lo individual: «Lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual». La verdadera realidad es siempre concreta, individual, con la concreción e individualidad esenciales que son las de la vida.

i) *La vida* como coexistencia o convivencia: «Coexistir es convivir, vivir una cosa de otra, apoyarse mutuamente, conllevarse, tolerarse, alimentarse, fecundizarse, potenciarse.» Es la propia individualidad de lo real la que implica esa comunidad. La realidad concreta es la del individuo en comunidad vital con todos los demás individuos. El individuo aislado y la comunidad de tipo genérico —lo común a muchas cosas en sentido idéntico— son puras abstracciones. La forma de la vida es la totalidad en lo individual.

j) *Sentido analógico* de lo vital: El término vivir tiene un sentido analógico. El hombre es el analogado principal y las cosas el analogado secundario. Con la vida del hombre «comienza asimismo la vida universal», esto es, el vivir de las cosas en un universo.

2.2. El raciovitalismo o la razón vital.

a) *Sentido tradicional de la razón:* Desde Grecia hasta Kant, pasando por los racionalistas, la razón se ha entendido como la facultad que capta lo inmutable, la esencia «eterna» de las cosas. Se ha buscado la consideración de las cosas subespecie a eternitatis, aparte del tiempo. Se trata de la razón pura.

b) *Sentido orteguiano de razón:* «Todas las definiciones de la razón... además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva». «Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, *toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad*». Junto a la razón «pura» y «eterna», y por encima de ésta, está la *razón vital*. La razón vital «es una y misma cosa con vivir». La razón es la vida humana.

c) *El raciovitalismo* término medio entre el irracionalismo vitalista y el racionalismo. Ortega, nada «racionalista», se opone a todo irracionalismo —ni vitalismo ni racionalismo—. El auténtico significado de la razón, según Ortega, es el de «dar razón de algo». La realidad, la vida resulta inteligible cuando funciona como razón.

d) *La razón vital* es constitutivamente razón histórica: El vivir siempre está referido a la vida humana y el horizonte de la vida humana es histórico; el hombre está definido por el nivel histórico en que le ha tocado vivir. La vida que funciona como *ratio* es en su misma sustancia histórica, y la historia funciona en todo acto de intelección real.

e) *El fieri* objeto de la razón histórica: «La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho.» La mente, por hábito, piensa las cosas como si fueran sustancias en sentido eleático. Ortega pide la superación del sustancialismo eleático para llegar a pensar esta realidad que se hace a sí misma. «Para hablar del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana.»

3. *La vida humana*

3.1. La persona humana: «Yo soy yo y mi circunstancia.» La circunstancia constituye «la otra mitad de mi persona». Circunstancia es:

a) Todo lo que no soy yo, es decir, los demás hombres, los usos sociales, las creencias, las ideas, las opiniones, las cosas que aparecen a mi alrededor, e incluso mi cuerpo y mi psique.

b) El horizonte de totalidad que aparecen las cosas interpretadas como circunstancia; pero ese mundo u horizonte es mi mundo, es decir, mi circunstancia.

c) Inseparable de mi yo, pues mi vida se hace esencialmente con la circunstancia. La circunstancia es yo viviendo con, entre y en función de las cosas, donde yo soy inseparable de ellas y ellas de mí.

3.2. La vida humana como proyecto: La vida es forma poética, porque el hombre tiene que inventar lo que va a ser. Yo soy un programa, un proyecto o esquema que pretende realizar y que he tenido que imaginar en vista de las circunstancias. El hombre no es un hecho, sino un quehacer.

3.3. El destino de la vida humana: El hombre tiene un destino concreto. El destino humano no significa tener algo seguro y fijo, sino más bien lo contrario. El destino humano es justamente lo que tiene que hacer. El destino que yo tengo se caracteriza por la posibilidad en que inexorablemente me encuentro de asumirlo o declinarlo y cuyo nombre es libertad.

3.4. El destino concreto del hombre es su salvación: Vivir es encontrarse perdido entre las cosas y no tener más remedio que salvarse precisamente en ellas. Pero la salvación consistirá en «ser plenamente yo mismo» Mismidad y autenticidad serán las dos categorías del destino humano: «Llega a ser el que era», «sé fiel a ti mismo». La salvación sólo es posible a través de la coincidencia consigo mismo.

3.5. Historicidad de la persona humana: «En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia». La vida individual es histórica; la historicidad pertenece esencialmente a la vida de cada uno de nosotros. Su estructura es la de las generaciones.

4. *Perspectivismo*

4.1. Noción de perspectiva: «No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única... hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama». «Una cosa no es lo que vemos con los ojos: cada par de ojos ve una cosa distinta y a veces en un mismo hombre ambas pupilas se contradicen». «Las cosas no son sino valores» —interpretaciones—. El mundo se ordena «en otro al hombre y lo hace perspectivamente». La idea de perspectiva, por tanto, va vinculada esencialmente a la de la vida.

4.2. Estructura de la perspectiva: Toda perspectiva supone una jerarquía u ordenación de planos o términos. La perspectiva se perfecciona por la multiplicidad de sus planos. En primer lugar se hallan, en toda perspectiva, un primer y último plano, entre los cuales cabe una multiplicidad de otros, siendo todos intermediarios.

4.3. Tipos de perspectivas: la perspectiva será, primero, visual o espacial; segundo, temporal o histórica y tercero, afectiva o del corazón (perspectiva de valores).

4.4. Perspectiva y verdad: «El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad». «Cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la

realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles. Somos necesarios». Los distintos puntos de vista, lejos de excluirse, se necesitan mutuamente, se complementan o articulan para ir «redondeando» el gran cuerpo de la verdad.

ORTEGA Y GASSET

TEXTO 1:

Concepto orteguiano de Filosofía

La tragedia del idealismo radicaba en que habiendo trasmutado alquímicamente el mundo en 'sujeto', en contenido de un sujeto, encerraba a éste dentro de sí y luego no había manera de explicar claramente cómo si este teatro es sólo una imagen día y trozo de mí, parece tan completamente distinto de mí. Pero ahora hemos conquistado una situación completamente diferente: hemos caído en la cuenta de que lo indubitable es una relación con dos términos inseparables: alguien que piensa, que se da cuenta y lo otro de que me doy cuenta. La conciencia sigue siendo intimidad, pero ahora resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente. La coincidencia no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto dé toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo. Esta es la soberana pecularíedad de la mente que es preciso aceptar, reconocer y describir con pulcritud, tal y como es, en toda su maravilla y extrañeza. Lejos de ser el yo lo cerrado es el ser abierto por excelencia. Ver este teatro es justamente abrirme yo a lo que no soy yo.

Esta nueva situación ya no es paradógica: coincide con la actitud nativa de la mente, la conserva y reconoce su buen sentido. Pero también salva de la tesis realista, que sirve de base a la filosofía antigua, LO ESENCIAL DE ELLA: que el mundo exterior no es ilusión, no es alucinación, no es mundo subjetivo. Y todo esto lo logra la nueva posición insistiendo y depurando la tesis idealista cuya decisiva afirmación consiste en advertir que sólo existe indubitablemente lo que a mí me parece existir. ¿Ven ustedes cómo las ideas hijas, las verdades noveles, llevan en el vientre a sus madres, a las verdades viejas, a las fecundas verdades viejas? Repitamos: toda superación es conservación. No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pensar, el yo. La verdad es que existo yo con mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi derredor, apretándome, manifestándose, entusiasmándome, aconjogándome.

Pero ¿qué es esto? ¿Con qué hemos topado indeliberadamente? Eso, ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza —es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario «mi vida». ¿Qué es esto? Es, sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... «mi vida» —no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dada «mi vida», y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no así vagamente en este teatro, sino en este instante, haciendo lo que estoy haciendo en él, en este pedazo teatral de mi mundo vital —estoy filosofando. Se acabaron las abstracciones. Al buscar el hecho indubitable no me encuentro con la cosa genérica pensamiento, sino con esto: yo que pienso en el hecho radical, yo que ahora filosofo. He aquí cómo la filosofía lo primero que encuentra es el hecho de alguien que filosofa, que quiere pensar el universo y para ello busca algo indubitable. Pero encuentra, nótenlo bien, no una teoría filosófica, sino al filósofo filosofando, es decir, viviendo ahora la actividad de filosofar como luego, ese mismo folósofo, podrá encontrarse vagando melancólico por la calle, bailando en un *dancing* o sufriendo un cólico o amando la belleza transeúnte. Es decir, encuentra el filosofar, el teorizar como acto y hecho vital, como un detalle de su vida y en su vida, en su vida enorme, alegre y triste, esperanzada y pavorosa.

Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y será lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo, son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es «vivir». Los biólogos usan la palabra «vida» para designar los

fenómenos de los seres orgánicos. Lo orgánico es tan sólo una clase de cosas que se encuentran en la vida junto a otra clase de cosas llamadas inorgánicas. Es importante lo que el filósofo nos diga sobre los organismos, pero es también evidente que al decir nosotros que vivimos y hablar de «nuestra vida», de la cada cual, damos a esta palabra un sentido más inmediato, más amplio, más decisivo. El salvaje y el ignorante no conocen la biología, y, sin embargo, tienen derecho a hablar de «su vida» y a que bajo ese término entendamos un hecho enorme, previo a toda biología, a toda ciencia, a toda cultura —el hecho magnífico, radical y pavoroso que todos los demás hechos suponen e implican. El biólogo encuentra la «vida orgánica» dentro de su vida propia, como un detalle de ella: es una de sus ocupaciones vitales y nada más. La biología, como toda ciencia, es una actividad o forma de estar viviendo. La filosofía, es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir —como lo es correr, enmorarse, jugar al *golf*, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir.

Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos «nuestra vida». Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí —la vida es intransferible—, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo. Por vez primera, la filosofía parte de algo que no es una abstracción. (*¿Qué es filosofía?* Lección IX.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Explicar el sentido orteguiano de los términos:* 'idealismo', 'conciencia', 'realidad primaria', 'mundo', 'subjetividad', 'verdad', 'hecho radical', 'mi vida', 'filosofía'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Hemos caído en la cuenta de que lo indubitable es una relación con dos términos inseparables: alguien que piensa, que se da cuenta y lo otro de que me das cuenta.'
3.2. 'La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo.'
3.3. 'La realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que mes es dado es... mi vida'.
3.4. 'Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella.'
3.5. 'La biología, como toda ciencia, es una actividad o forma de estar viviendo.'
3.6. 'La filosofía es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir.'
3.7. 'Vivir es lo que nadie puede hacer por mí —la vida es intransferible—, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica los postulados básicos del idealismo y del realismo a partir del texto.
4.2. ¿Qué propone Ortega como alternativa entre el idealismo y realismo?
4.3. ¿Cómo aplica Ortega el proceso dialéctico al antagonismo idealismo-realismo y qué elementos de ambos conserva la síntesis superadora?
4.4. ¿Cuál es el objeto inmediato de la filosofía?
4.5. ¿Por qué el existir humano es un coexistir? Explica los términos de esta relación.
4.6. Explica la interpretación existencialista de la vida.
4.7. ¿Qué categorías de la vida podrías encontrar en el texto propuesto?
4.8. Explica la diferencia del hecho como dato inmediato según el positivismo y según la teoría orteguiana.
4.9. ¿En qué difiere la filosofía de la ciencia?
4.10. ¿Por qué las categorías filosóficas no son conceptos abstractos?
4.11. Explica la diferencia entre el existencialismo y el vitalismo orteguiano.
4.12. ¿Qué relación se podría establecer entre el 'vivir' y 'mi vida'?

TEXTO 2:

Las categorías de mi vida

1. *El encontrarse.*

El atributo primero de esta realidad radical que llamamos «nuestra vida» es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella— y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical.

El «encontrarse», «enterarse» o «ser transparente» es la primera categoría que constituye el vivir. Algunos de ustedes no saben qué es categoría. No les dé vergüenza. Categoría es una cosa elemental en la ciencia filosófica. No les dé vergüenza ignorar una cosa elemental. Todos ignoramos cosas elementales que está harto de saber nuestro vecino. Lo vergonzoso no es nunca ignorar una cosa —eso es, por el contrario, lo natural. Lo vergonzoso es no querer saberla, resistirse a averiguar algo cuando la ocasión se ofrece. Pero esa resistencia no la ofrece nunca el ignorante, sino, al revés, al que cree saber. Esto es lo vergonzoso: creer saber. El que cree que sabe una cosa pero, en realidad, la ignora, con su presunto saber cierra el poro de su mente por donde podía penetrar la auténtica verdad. La torpe idea que tiene, soberbia o terca, actúa como en las termiteras —nidos de insectos algo semejantes a las hormigas— el guardián, que tiene una cabeza enorme, charolada, durísima y se dedica al menester de ponerla en el orificio de entrada, obturando con su propia testuz el agujero para que nadie entre. Así, el que cree saber cierra con su propia idea falsa, con su propia cabeza el opérculo mental por donde el efectivo saber penetraría. Quien ha llevado una vida intelectual pública muy activa en España y fuera de España automáticamente compara y la comparación le fuerza a convencerse de que en el español este hermetismo mental es un vicio permanente y endémico. Y no por casualidad. Si el hombre español es intelectualmente poco poroso, se debe a que también es hermético en zonas de su alma mucho más profundas que el intelecto. Pero acaso aún más grave que esta falta de porosidad del hombre español es la insuficiente porosidad del alma femenina española. He dicho una atrocidad —pero no la he dicho al azar y por escape. Con ello he anunciado una cammpaña sobre el modo de ser de la mujer española, que emprenderé tan pronto como en el aire puedan las palabras circular libremente. Será una campaña nada halagüeña y muy penosa para mí. Siempre me ha repugnado el frecuente personaje a quien oímos decir constantemente que se cree en el deber de esto o de lo otro. Yo me he creído muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado por ilusiones, no por deberes. Es más: la ética que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante, pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz* de la ilusión. Es preciso que hagamos *siquiera* por deber lo que no logramos hacer por ilusión. Pues bien, esta campaña sobre el tema —la mujer española—, es demasiado áspera para que sea una ilusión; será, al contrario, un sacrificio; y por caso insólito, me creo en el deber de hacerla tras largos, largos años de meditarla. Creo que de todas las cosas que en nuestra vida española necesitan radical reforma, tal vez ninguna se halla tan radicalmente menesterosa de ella como el alma femenina. Y para quien cree, como yo, que la mujer interviene en la historia fabulosamente más de lo que se cree y se sospecha y por vías constantes, irresistibles y sutilísimas, es cosa palmaria que no pocos defectos capitales, persistentes de la existencia hispánica, cuyo origen se busca en las causas más abstrusas, provienen sencillamente de la insuficiente feminidad española. La faena tan enojosa, tan peligrosa de decir esto me siento obligado a tomarla sobre mí, aun previendo las consecuencias harto incómodas que para mí traerá. Como ven ustedes, también en este punto discrepo absolutamente de los discos oficiales. Soy poco galante, pero hay que acabar con la galantería, hay que superarla como la modernidad y el idealismo que fueron su clima —hay que avanzar hacia formas de entusiasmo por la mujer mucho más enérgicas, difíciles y ardientes. Nada va pareciendo hoy más extemporáneo que el gesto rendido y curvo con que el caballero bravucón de 1890 se acerca a la mujer para decirle una frase galante, retorcida como una viruta. Las muchachas van perdiendo ya el hábito de ser galanteadas, y ese gesto en que hace treinta años rezumaban todas las resinas de la virilidad les sabría hoy a afeminamiento.

Pero volvamos a nuestro asunto —que eran las categorías. Se trataba de que algunos de ustedes no tienen ni tenían por qué tener una idea clara de lo que son las categorías. Esto no importa, porque la idea de categoría es lo más sencillo del mundo. Un caballo y una estrella se diferencian en muchos de sus elementos, en la mayor parte de sus ingredientes. Pero por mucho que se

diferencien algo tendrán de común cuando decimos de uno y otro que son dos cosas corpóreas. En efecto, el caballo y la estrella son ambos algo real y además cada uno ocupa un espacio y existe en un tiempo y sufre o padece cambios como el moverse, y a su vez produce cambios en otras cosas al chocar con ellas y tiene cada uno su color, forma, densidad propias, es decir, cualidades. De esta manera, más allá de sus innumerables diferencias hallamos que coinciden en un mínimum de elementos y atributos —ser real, ocupar espacio y tiempo, tener cualidades, padecer y actuar. Como ellos, todo lo que pretenda ser cosa corpórea poseerá inexorablemente ese mínimo conjunto de condiciones o propiedades, ese esqueleto esencial del ser corpóreo. Pues eso son las categorías de Aristóteles. Las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene —antes y aparte de sus demás elementos diferenciales.

Como nuestra realidad «vivir» es muy distinta de la realidad cósmica antigua, estará constituida por un conjunto de categorías o componentes, todos ellos forzosos, igualmente originarios e inseparables entre sí. Estas categorías de «nuestra vida» buscamos. Nuestra vida «es la de cada cual», por tanto, distinta la mía de la tuya, pero ambas son «mi vivir» y en ambas habrá una serie de ingredientes comunes —las categorías de «mi vida». Hay, sin embargo, para estos efectos, una diferencia radical entre la realidad «mi vida» y la realidad «ser» de la filosofía usada. «Ser» es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general —*ov η ov*—. Pero «mi vida», apliquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual; de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la par «general» e «individual». La lógica hasta ahora ignoraba la posibilidad de un concepto en apariencia tan contradictorio. El mismo Hegel, que quiso buscar algo parecido, no lo logró: su «universal concreto» es, a la postre, universal y no verdaderamente, radicalmente, concreto, no es individual. Pero en este tema no puedo ni intentar ahora la penetración. Vamos de travesía, quede intacto a barlovento.

«Encontrarse», «enterarse de sí», «ser transparente» es la primera categoría de nuestra vida, y una vez más no se olvide que aquí el sí mismo no es sólo el sujeto sino también el mundo. Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo —esto es, por lo promto, «vivir».

2. *La ocupación.*

Pero ese «encontrarse» es, desde luego, encontrarse ocupado con algo del mundo. Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y en nada más. Ocuparse es hacer esto o lo otro —es, por ejemplo, pensar. Pensar es vivir porque es ocuparme con los objetos en esa peculiar faena y trato con ellos que es pensarlos. Pensar es hacer, por ejemplo, verdades, hacer filosofía. Ocuparse es hacer filosofía o hacer revoluciones o hacer un pitillo o hacer *footing* o hacer tiempo. Esto es lo que en mi vida soy yo. En cuanto a las cosas —¿qué son? ¿Qué son en esta radical perspectiva y modo primario de ser que en su ser vididas por mí? Yo soy el que hace —piensa, corre, revoluciona o espera— ¿y qué es lo hecho? ¡Curioso! Lo hecho es también mi vida. Cuando lo que hago es esperar, lo hecho es haber esperado; cuando lo que hago es un pitillo, lo hecho no es propiamente el pitillo, sino mi acción de liarlo —el pitillo por sí y aparte de mi actividad no tiene ser primario, éste era el error antiguo. El es lo que yo manejo al irlo haciendo, y cuando he concluido mi actividad y ha dejado de ser el tema de mi acción de liar, se convierte en otro tema —es lo que hay que encender y luego lo que hay que fumar. Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí —subsistente, *χωριστον*— aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un *ser para* —para que yo haga esto o lo otro con él. No obstante, como la filosofía tradicional hablo del ser de las cosas como algo que éstas tienen por sí y aparte de su manipulación y servicio en mi vida —uso el sentido inveterado del concepto «ser». El cual resulta, en efecto, cuando ante una cosa abstraigo de su ser primario, que es su ser servicial, usual y vivido, y encuentro que la cosa no ha desaparecido porque yo no me ocupe con ella, sino que queda ahí, fuera de mi vida, tal vez en espera de que otra vez me sirva de algo. Perfectamente; pero entonces ese ser *por sí* y no *para* mi vida surge en virtud de mi abstraerlo de mi vida y abstraer es también un hacer y un ocuparse —es ocuparse en fingir que no vivo, por lo menos, que no vivo esta o aquella cosa, es *poner* ésta aparte de mí. Por tanto, ese ser por sí de las cosas, su ser cósmico y subsistente es también un ser para mí, es lo que son cuando dejo de vivirlas, cuando finjo no vivirlas. Esta actitud fingida —lo cual no quiere decir insincera ni falsa, sino sólo virtual— en que supongo no existir yo y, por tanto, no ver las cosas como son para mí y me pregunto cómo serán entonces, esta actitud de virtual desvivirse o no vivir es la actitud teorética. ¿Ven ustedes cómo sigue teniendo razón Fichte y teorizar, filosofar

es propiamente no vivir —precisamente porque es una forma del vivir: la *vida teorética, la vida contemplativa?* La teoría y su modo extremo —la filosofía— es el ensayo que la vida hace de trascenderse de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el desinteresarse no es pasivo, es una forma del interesarse: a saber, interesarse por una cosa cortando los hilos de interés intravital que la ligaban a mí —salvándola de su inmersión en mi vida, dejándola sola, ella, en la pura referencia a sí misma— buscando en ella su ella misma. Desinteresarse es, pues, interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia, diríamos de personalidad —ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí. Contemplación es ensayo de transmigración. Pero eso —buscar en algo lo que tenga de absoluto sí mismo y cortar todo otro interés parcial mío hacia ella, dejar de usarla, no querer que me sirva, sino servirle yo de pupila imparcial para que se vea y se encuentre y sea ella misma y por sí —eso, eso... ¿no es el amor? ¿Entonces la contemplación es, en su raíz, un acto de amor— puesto que al amar, a diferencia del desear, ensayamos vivir desde el otro y nos desvivimos por él? El viejo y divino Platón, que negamos, prosigue, generoso, alentando dentro de nuestra negación, nutriéndola, inspirándola y aromándola. Así, hallamos en forma ciertamente nueva y distinta, su idea sobre el origen erótico del conocimiento.

He tocado este punto atropelladamente, sin depurar ni analizar por menudo cada una de las expresiones empleadas, para que en breve y rudo esquema entrevean ustedes dónde viene a caer el sentido tradicional del ser en esta nueva filosofía y de paso para que vislumbren ustedes cuál hubiera sido nuestra trayectoria si el tiempo no hubiese faltado. A la pregunta : ¿Qué es filosofía? hubiésemos respondido más radicalmente que se ha hecho nunca hasta aquí. Porque en las lecciones anteriores hemos definido lo que es la doctrina filosófica y hemos avanzado en ella hasta encontrar la vida —pero ahora es cuando verdaderamente íbamos a responder a nuestra pregunta. Porque la doctrina filosófica, eso que está o puede estar en libros, es sólo la abstracción de la auténtica realidad «filosofía»— es sólo su precipitado y su cuerpo semimuerto. Como la realidad concreta y no abstracta del pitillo es lo que hay que hacer liándolo el fumador, el ser de la filosofía es lo que hace el filósofo, es el filosofar una forma del vivir. Y esto es lo que yo hubiera querido minuciosamente investigar ante ustedes. ¿Qué es, como vivir, filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir —un desvivirse por cuanto hay o el Universo—, un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca. Pero es inútil intentar sin largos análisis dar a estas palabras todo su estricto y jugoso sentido. Bástame recordar que los griegos, como no tenían aún libros propiamente filosóficos, cuando se preguntaban ¿qué es filosofía? —como Platón— pensaban en un hombre, en el filósofo, en una vida. Para ellos filosofar era ante todo el *βιοc ζεωρητικοc*. En rigor, los primeros libros filosóficos —no sólo como materia sino formalmente tales— que hubo fueron los libros de vidas de los siete sabios, biografías. Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical.

3. *La finalidad y el destino.*

Pero ahora quisiera antes de concluir dejar un poco más avanzada la definición de «nuestra vida». Hemos visto que es un hallarse ocupándose en esto o lo otro, un hacer. Pero todo hacer es ocuparse en algo *para* algo. La ocupación que somos ahora radica en y surge por un propósito —en virtud de un *para*, de lo que vulgarmente se llama una finalidad. Ese *para* en vista del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy, lo he decidido yo porque entre las posibilidades que ante mí tenía he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor. Cada una de estas palabras es una categoría y como tal su análisis sería inagotable. Resulta según ellas que mi vida actual, la que hago o lo que hago de hecho, la he decidido: es decir, que mi vida antes que simplemente hacer es decidir un hacer —es decidir mi vida. Nuestra vida se decide a sí misma, se anticipa. No nos es dada hecha— como la trayectoria de la bala a que aludí el día anterior. Pero consiste en decidirse porque vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece siempre posibilidades. El mundo vital se compone en cada instante para mí de un poder hacer esto o lo otro, no de un tener que hacer por fuerza esto y sólo esto. Por otra parte, esas posibilidades no son ilimitadas —en tal caso no serían posibilidades concretas, sino la pura indeterminación, y en un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. Esto expreso con la categoría «circunstancias». La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno —*circum*— de las cosas y demás personas. No se vive en un mundo vago, sino que el mundo vital es constitutivamente circunstancia, es este mundo, aquí, ahora. Y circunstancia es algo determinado,

cerrado, pero a la vez abierto y con holgura interior, con hueco o concavidad donde moverse, donde decidirse: la circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable. Vivir es vivir aquí, ahora —el aquí y el ahora son rígidos, incanjeables, pero amplios. Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibles. *Astra inclinant, non trabunt*— los astros inducen pero no arrastran. Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos. Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino. Vida es destino. Espero que nadie entre los que me escuchan crea necesario advertirme que el determinismo niega la libertad. Si, lo que no creo, me dijese esto, yo le respondería que lo siento por el determinismo y por él. El determinismo, en el mejor caso es, más exactamente, era una teoría sobre la realidad del Universo. Aunque fuese cierta no era más que una teoría, una interpretación, una tesis conscientemente problemática que era preciso probar. Por lo tanto, aunque yo fuese determinista no podría dejar que esa teoría ejerciese efectos retroactivos sobre la realidad primaria e indubitable que ahora describimos. Por muy determinista que sea el determinista, su vivir como tal es relativamente indeterminado y él se decidió en un cierto momento entre el determinismo y el indeterminismo. Traer, pues, en este plano esa cuestión equivaldría a no saber bien lo que es el determinismo ni lo que es el análisis de la realidad primordial, antes de toda teoría. Ni se eche de menos que al decir yo: la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta, no se eche de menos que razone esto que digo. (*¿Qué es filosofía?* Lección XI.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Explica el sentido orteguiano de los términos:* 'realidad radical', 'vida', 'encontrarse', 'ética', 'deber', 'ilusión', 'categoría', 'vivir', 'ser', 'ocupación', 'filosofía', 'finalidad', 'circunstancia', 'determinismo', 'indeterminismo', 'libertad'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

3.1. 'El atributo primero de esta realidad radical que llamamos 'nuestra vida' es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí.'
3.2. '(El caballo y la estrella) más allá de sus innumerables diferencias hallamos que coinciden en un mínimum de elementos y atributos —ser real, ocupar espacio y tiempo, tener cualidades, padecer y actuar.'
3.3. '(Las categorías son) las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene —antes y aparte de sus demás elementos diferenciales.'
3.4. '«Ser» es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual.'
3.5. 'Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo —esto es, por lo pronto, «vivir»'.
3.6. 'Su verdadero ser (de las cosas objeto de mi ocupación) se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación.'
3.7. 'Desinteresarse es, pues, interesarse, en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia, diríamos de personalidad.'
3.8. 'Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical.'
3.9. 'Ese «para» en vista del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy, lo he decidido yo porque entre las posibilidades que ante mí tenía he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor.'
3.10. 'No se vive en un mundo vago, sino que el mundo vital es constitutivamente circunstancia, es este mundo, aquí, ahora.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿La filosofía en Ortega es una teoría o una práctica?
4.2. Explica la diferencia entre el 'ser en general' de la filosofía clásica y el 'ser radical' de la filosofía orteguiana.
4.3. Semejanzas y diferencias entre las categorías del ser o aristotélicas y las categorías vitales u orteguianas.
4.4. Cita y explica las categorías vitales que aparecen en el texto, comparándolas, al mismo tiempo, con las categorías de la filosofía existencialista.
4.5. ¿Acaso la palabra «mi vida» es un universal concreto?
4.6. ¿Qué dimensión le añade la categoría 'ocuparse' al simple 'encontrarse'?
4.7. ¿Cuáles son las características del 'mundo' interpretado como circunstancia?
4.8. ¿Cuál es la diferencia entre el ser 'por sí' y el ser 'para mí' de las cosas?
4.9. ¿Cómo es interpretado por Ortega la desocupación, el desvivirse y el desinteresarse? ¿Son acaso meras actitudes negativas? Explica su sentido radical.
4.10. Explica la relación que existe entre finalidad, destino y libertad.

TEXTO 3:

La razón vital

El tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón. Ahora bien: esta empresa trae consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: sólo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad. A pesar de Copérnico, seguimos viendo al sol ponerse por Occidente; pero esta evidencia espontánea de nuestra visión queda como en suspenso y sin consecuencias. Sobre ella tendemos la convicción reflexiva que nos proporciona la razón pura astronómica. El socratismo o racionalismo engendra, por tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente —la razón pura— viene a sustituir a lo que verdaderamente somos —la espontaneidad. Tal es el sentido de la ironía socrática. Porque irónico es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario, y, en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos.

El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura.

¿Hasta qué extremo es esto posible? ¿Puede la razón bastarse a sí misma? ¿Puede desalojar todo el resto de la vida que es irracional y seguir viviendo por sí sola? A esta pregunta no se podía responder desde luego; era menester ejecutar el gran ensayo. Se acababan de descubrir las costas de la razón, pero aún no se conocía su extensión ni su continente. Hacían falta siglos y siglos de fanática exploración racionalista. Cada nuevo descubrimiento de puras ideas aumentaba la fe en las posibilidades ilimitadas de aquel mundo emergente. Las últimas centurias de Grecia inician la inmensa labor. Apenas se aquieta sobre el Occidente la invasión germánica, prende la chispa racionalista de Sócrates en las almas germinantes de Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, España. Pocas centurias después, entre el Renacimiento y 1700, se construyen los grandes sistemas racionalistas. En ellos la razón pura abarca vastísimos territorios. Pudieron un momento los hombres hacerse la ilusión de que la esperanza de Sócrates iba a cumplirse y la vida toda acabaría por someterse a principios de puro intelecto.

Mas, conforme se iba tomando posesión del universo de lo racional y, sobre todo, al día siguiente de aquellas triunfales sistematizaciones —Descartes, Spinoza, Leibniz—, se advertía, con nueva sorpresa, que el territorio era limitado. Desde 1700 comienza el propio racionalismo a descubrir no nuevas razones, sino los límites de la razón, sus confines con el ámbito infinito de lo irracional. Es el siglo de la filosofía crítica, que va a salpicar con su magnífico oleaje la centuria última, para lograr en nuestros días una definitiva demarcación de fronteras.

Hoy vemos claramente que, aunque fecundo, fue un error el de Sócrates y los siglos posteriores. La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. *Esa tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria.* Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero.

Es éste el estadio de la evolución europea que coincide con nuestra generación. Los términos del problema, luego de recorrer un largo ciclo, aparecen colocados en una posición estrictamente inversa de la que presentaron ante el espíritu de Sócrates. Nuestro tiempo ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: él sorprendió la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina. Nuestra misión es, pues, contraria a la suya. Al través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad.

Esto no significa una vuelta a la ingenuidad primigenia semejante a la que Rousseau pretendía. La razón, la cultura *more geometrico*, es una adquisición eterna. Pero es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquélla o no deduce fielmente las consecuencias de esa limitación. *La razón es sólo una forma y función de la vida.* La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subersión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio.

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.

Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía. A los hombres del antiguo estilo tal vez les parezca que es esto una falta de respeto. Es posible, pero inevitable. Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. «Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos» —decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas.

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.* (*El tema de nuestro tiempo*, VI.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Explicar el sentido orteguiano de los términos:* 'racionalidad', 'ironía socrática', 'razón pura', 'espontaneidad', 'vitalidad', 'razón vital'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

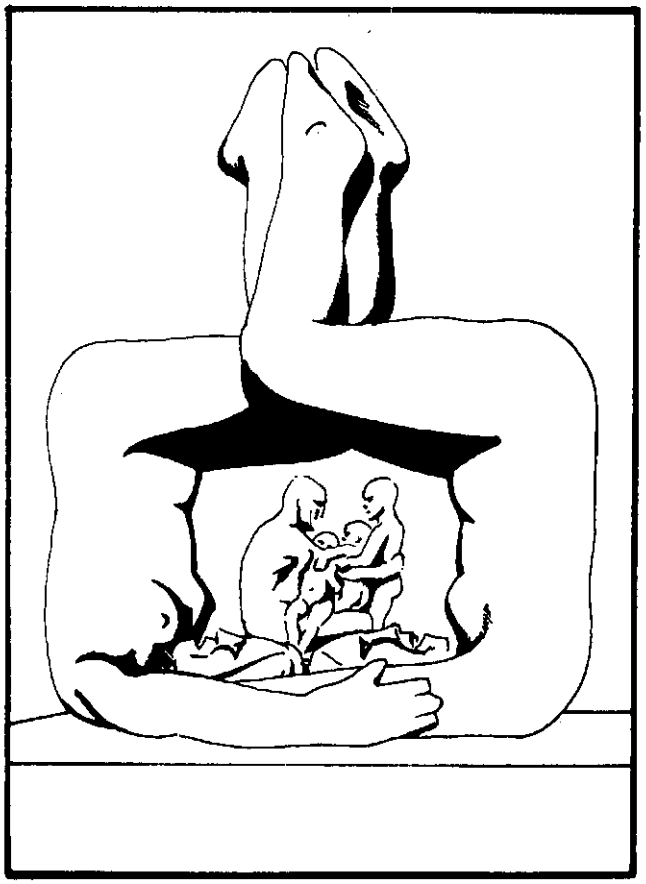
3.1. 'El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura.'
3.2. 'Desde 1700 comienza el propio racionalismo a descubrir, no nuevas razones, sino los límites de la razón, sus confines, con el ámbito infinito de lo irracional.'
3.3. 'La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla.'
3.4. 'La razón es sólo una forma y función de la vida.'
3.5. 'El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo.'
3.6. 'La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.'
3.7. '(Nuestra actitud) no niega a la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía.'
3.8. 'La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica las diferencias y semejanzas entre el 'tema del tiempo socrático' y el 'tema de nuestro tiempo'.
4.2. ¿Cuáles son las características de cada uno de los niveles de 'vida' que aparecen en el texto?
4.3. ¿Cómo fue evolucionando el racionalismo desde Sócrates hasta el año 1700?
4.4. ¿Por qué la ironía socrática es interpretada como una ironización de la vida? Explica las razones expuestas por Ortega.
4.5. ¿Acaso la razón es una capacidad ilimitada o, por el contrario, su ámbito está limitado? En caso afirmativo, ¿cuál sería el límite de la razón pura para Ortega?
4.6. ¿Cuál es la función primordial del 'tema de nuestro tiempo'?
4.7. Explica la dialéctica racionalidad-espontaneidad según la exposición presentada por Ortega en este texto.
4.8. ¿Acaso la razón vital se puede reducir a lo meramente biológico e irracional?
4.9. ¿Cuál es la relación entre la concepción de la vida en Ortega y el vitalismo nietzscheano?
4.10. ¿Acaso lo que pretende Ortega es la reducción de todos los valores (morales, religiosos, racionales...) a meras formas y funciones de la vida?

16

FENOMENOLOGIA Y FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA



«Monumento a la familia.»
MOORE.

TEMA 16

Fenomenología y filosofía de la existencia

HUSSERL

Esquema de su pensamiento filosófico

I. LA FILOSOFÍA EUROPEA EN EL MOMENTO DE LA APARICIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

A. Edmund Husserl nace en 1959, en Moravia. Al asomarse al mundo intelectual a través de la Universidad de Viena, donde estudió principalmente matemáticas y psicología —ésta, con Franz Brentano, un buen conocedor del pensamiento escolástico—, se encontró con que el ambiente estaba dominado por el positivismo, el materialismo, el neokantismo y también algunas manifestaciones aún vigorosas del idealismo absoluto de Hegel. El común denominador de todas estas corrientes filosóficas quizá era el violento rechazo a la metafísica de tradición aristotélico-escolástica, que sostenía la posibilidad de conocer la realidad en sí de las cosas, del hombre e incluso —aunque imperfectamente— de Dios. Los intentos metafísicos realizados por la neoescolástica (por ejemplo, por el Cardenal Mercier, en Lovaina) y por la «nueva metafísica de la vida» (principalmente, por Henri Bergson) tardarán en cobrar fuerza.

B. Es lógico que, arrinconada la Filosofía entendida en este sentido más fuerte, —el metafísico—, Husserl no pensara demasiado en ella y se doctorase en matemáticas, ciencia que le ocupó hasta finales del siglo. Pero poco a poco, de un modo bien natural, se vió llevado a pasar de la matemática a la lógica (el enlace entre ambas ciencias lo habían ido señalando y ahondando tanto los matemáticos como los lógicos de la segunda mitad del siglo) y por ello, en 1900, sale de sus manos una obra, las *Investigaciones lógicas*, en la cual, además de aparecer sus inquietudes en estos dos citados campos científicos, asoma ya claramente su espíritu propiamente filosófico, sin duda una manifestación retardada de la inquietud que por la Filosofía le había contagiado Brentano. Husserl en esta obra empieza a «ser él mismo» y a proclamar con vehemencia y profundidad sorprendentes su propio «mensaje», precisamente frente a todas las corrientes filosóficas anteriormente aludidas.

II. La crítica del positivismo y la búsqueda de un «saber estricto» y «sin prejuicios» (la filosofía).

Tanto en el materialismo como en el positivismo y en el neokantismo de su momento cultural, lo que Husserl cree descubrir es una actitud básica sumamente «ingenua», asumida quizá inconscientemente por ellos, pero inadmisible para todo el que tenga un mínimo de auténtica «exigencia científica», un mínimo deseo de «rigor».

1. *La «ingenuidad» neokantiana.*

¿En qué consiste, según Husserl, la ingenuidad positivista y también la neokantiana? Empecemos por estos últimos: desde Dilthey hasta Natorp, por ejemplo, todos juzgaban como un hallazgo «histórico» ya incuestionable en Filosofía la necesidad de realizar la «revolución» que Kant realizó bautizándola con el nombre de «giro copernicano», y que consiste en renunciar definitivamente al conocimiento de la realidad-en-sí por el hombre y a convertir la Filosofía en un exclusivo análisis de las «formas *a priori*» con las que el sujeto se «asimila» esa pretendida realidad-en-sí, lógicamente nunca «cognoscible» por unos recursos de captación como son los humanos —la sensibilidad—, «pasivos» ante la realidad externa. La Filosofía no sería más que un «análisis de las ciencias», no de sus contenidos objetivos, sino de sus «estructuras epistemológicas».

A Husserl una actitud de este tipo le resulta inaceptable por la sencilla razón de que no está tan claro como se pretende que conocer sea «formar», dar forma subjetiva a un material externo dado, como había defendido Kant. Por esto, al grito entusiasta neokantiano, de «¡Volvamos a Kant!» —dado por el grupo neokantiano frente a las demás corrientes de la época—, Husserl opone otro grito que cree mucho más auténticamente radical: «¡Volvamos a las cosas mismas!». Con lo que no hacía más que repetir, aunque con mucho mayor alcance, lo que ya, a su modo, había pedido Brentano en su obra *¡Abajo los prejuicios!* —decisiva en el curso de la Historia de la Filosofía—, a saber, que el auténtico filósofo amante de la verdad de las cosas mismas no debe partir de Kant ni de ningún otro pensador, por considerarlo como punto de partida «obligado». Sólo en Descartes ve Brentano un filósofo que, llevado de este puro afán de verdad y de certeza, se ha esforzado por «ponerlo todo inicialmente en duda», por eliminar los prejuicios o «prevenciones» y también las «precipitaciones» (éstas —como se recordará— son las dos reglas fundamentales de su famoso «método»), para mirar entonces «lo que haya» con el «espíritu máximamente atento», esto sí.

2. *La «ingenuidad» positivista.*

Pasemos ahora a la «ingenuidad» positivista-materialista. Husserl la denuncia desde la misma postura de exigencia brentaniana-cartesiana de partir «sin dar nada por verdadero» sin un previo examen. El positivista es el filósofo que ha llegado a la conclusión —por la doble influencia de Hume y de Kant— de que la metafísica es imposible y de que se ha de renunciar a ella para quedarse con los únicos auténticos saberes «positivos»: los saberes o ciencias que sólo pretenden «describir» y «explicar» las interrelaciones de los «fenómenos», esto es, de las «cosas-tal-como-aparecen-a-mí», al hombre «observador» y «experimentador» de la realidad, tanto natural como humano-social. La Filosofía no puede aspirar a más que a «relacionar» los fenómenos más significativos de las diversas ciencias, persiguiendo una quizá utópica síntesis

científico-positiva, síntesis que constituiría la cima del saber, la Filosofía misma.

3. *La Filosofía como saber «fundamental».*

A Husserl este afán de unidad no le desagrada, pero no cree que pueda ni deba buscarse, «de entrada», por el camino de la renuncia definitiva al anhelo metafísico (conocer la realidad-en-sí) o, lo que es lo mismo, por el camino de la pura «fenomenalidad», que supone admitir la imposibilidad de la conciencia cognoscente de salir «fuera» de sí misma, esto es, admitir la «cerrazón» del yo o conciencia subjetiva. Husserl piensa que la Filosofía debe de estar no en la «cima» del saber humano, sino en su «base», y por esto la busca *hurgando* en las ciencias, no dándolas por buenas desde un principio, como hace inocentemente el positivista, sino desconfiando de ellas o, por lo menos, tratando de poner de relieve los «supuestos» sobre los cuales descansan, que no son pocos (un ejemplo: toda la Física clásica descansa en un concepto de espacio y en un concepto de tiempo —los newtonianos— que la misma Física posterior —la Teoría de la Relatividad— ha criticado duramente).

El «supuesto» más general que todas las ciencias entrañan es, para Husserl, el de ni siquiera discutir (coincidiendo con ello nada menos que con el «desacreditado» sentido común) la existencia espacio-temporal de una realidad «externa» al propio «yo» o «conciencia», realidad externa que llamamos corrientemente «el mundo», dentro del cual, además, situamos a este mismo «yo», como si se tratara de una «cosa» más, al lado de esas otras cosas que son este río, este árbol, esta nube... Un mundo de «*cosas*» observables fenoménicamente y relacionadas entre sí por «leyes» fundamentalmente, por la ley de «*la causalidad*», que explica los cambios que observamos en el mundo exterior y también en nuestro propio yo, por lo visto no tan distinto ni íntimo como seguramente pensábamos.

4. *La crítica del «psicologismo».*

Detengámonos un momento en este punto: Husserl muestra —sobre todo en las *Investigaciones lógicas*— que esta «cosmovisión positivista» o «actitud natural», como la llama a menudo, se ha introducido incluso en el campo de la Lógica, psicologizándola en el sentido de reducir las leyes «formales, universales y necesarias» de la Lógica (la formación matemática de Husserl debió de influir mucho en verlas dotadas de estas características, para él incuestionables) a meras leyes de «fenómenos subjetivos», es decir, de «fenómenos» que ocurren «dentro» de esa cosa que es el «yo». Así, por ejemplo, la pretendida «necesidad universal» del principio lógico de no-contradicción (no es posible que A sea y no sea A en un mismo instante y bajo el mismo respecto) se convierte para estos lógicos-psicologistas-naturalistas en la *constatación fáctica* de que es imposible que *el yo* en el mismo instante y bajo el mismo respecto *tenga en su mente* estos dos pensamientos «A es A» y «A no es A». En una palabra, el «psicologismo» (proyección del naturalismo positivista en el campo de la Lógica) reduce las leyes lógicas a meras «leyes fenoménicas», iguales, en el fondo, a las que nos enuncian lo que podemos esperar, ver que ocurrirá en la Naturaleza, gracias a haberlo observado fenoménicamente muy reiteradas veces. En último término, las leyes lógicas son tan sólo meras «esperanzas fundadas» en una «inducción» previa como lo son las «leyes naturales».

III. LA «INTENCIONALIDAD» DE LA CONCIENCIA Y LOS DOS TIPOS DE «EPOKHE».

A. *El método fenomenológico.*

«¡Volvamos a las cosas mismas!», nos dice Husserl. Elaboremos un «saber sin supuestos». Pero, ¿cómo? Husserl nos contesta con la mayor simplicidad: *miremos*, con los ojos máximamente limpios, lo que hay. Observemos *bien*, en nosotros mismos y en la realidad tomada en su totalidad. Practiquemos, pues, un «método fenomenológico», pero no en el sentido que el positivismo daría a esta expresión, a saber, el de un método de observación y de experimentación de los fenómenos naturales —con toda la cosmovisión «naturalista» que ya sabemos que esto comporta—, sino *en otro sentido nuevo y encomiablemente ingenuo:* miremos limpiamente y, luego, más que pretender «explicar» nada, limitémonos a «describir» lo que «se nos da», «lo dado», a esa mirada nuestra o «conciencia», lo que a ella «aparece», en su prístina desnudez. Comprendemos ahora por qué la filosofía de Husserl es denominada *Fenomenología.* Una denominación acertada —Husserl mismo la emplea—, pero, como veremos, insuficiente para dar idea de todo el, digamos, «mensaje» filosófico que Husserl ha aportado al pensamiento del siglo XX.

B. *La intencionalidad de la conciencia.*

Empecemos por «mirar» nuestro propio yo. Pero mirémoslo con esta incesante cautela de no dejar que «se nos cuele» nada que pueda obnubilar nuestra mirada, haciéndonos ver lo que no hay. Miremos, pues, el yo fenomenológicamente.

Si decimos entonces lo que vemos, hemos de afirmar que el yo no es una cosa cerrada en sí misma, como pueda estarlo una piedra o un melocotón. *Esencialmente* el yo es siempre conocimiento de..., deseo de..., dolor de (o por)... El yo no sería ni se daría cuenta de ser, si no estuviera ante algo que despierta su conocimiento, su deseo, su dolor... hacia aquello y, al tiempo, que despierta su autoconciencia. Es, repetimos, pues, esencial al yo, a la conciencia humana, el ser conciencia *de algo.* Husserl dice que la «intencionalidad» es esencial al yo, a la conciencia. Toma el vocablo en su sentido etimológico: «*in-tendere*», que significa exactamente «tender a o hacia», «apuntar a o hacia», «abrirse a o hacia». Por cierto que tanto el término como el concepto se los pasó Brentano de la Escolástica a Husserl.

Según esto —y Husserl lo dice explícitamente—, a pesar de que la actitud cartesiana es «mil veces más filosófica» que la de tantos otros filosófos, incluido el genial Kant, Descartes se equivocó al verse a sí mismo, al ver el yo como una «caja cerrada», como una «*res* (= cosa) *cogitans*». Acertó al pensar: «Pienso, luego soy», pero erró al concebir inmediatamente ese «yo pensante» como una «*res*» o «*substantia*», nos dice Husserl, toda vez que de este modo concebía el yo como una realidad «cerrada» y no, tal como es, a saber, una realidad «intencionalmente» abierta a... Puede parecer una minucia, pero con esta crítica radical al «*ego*» cartesiano, puntal de toda la filosofía moderna, Husserl estaba limpiamente, fenomenológicamente, *levantando el acta de defunción* del subjetivismo que, de una forma más o menos intensa, había estado afectando sustancialmente toda la filosofía de los siglos XVII, XVIII Y XIX.

C. *La «epokhé» transcendental.*

Se trata de un «gesto» filosófico de la mayor trascendencia. Este gesto nuevo o, mejor, esta actitud nueva que el yo filosófico toma, para mirar y ver lo que «evidentemente» hay, es denominado por Husserl con el vocablo griego «*epokhé*», que cabe traducir por «abstención». La «epokhé» consiste, en efecto,

en abstenernos de partir sin previo examen de la cosmovisión «naturalista», como hemos dicho anteriormente; más concretamente y sobre todo, en abstenernos de dar «por sentada» la existencia del mundo físico exterior y, con él, de nosotros mismos dentro de él, sometido por entero a mil interacciones causales. Husserl insiste mucho en que, con la «epokhé» el mundo no se esfuma; «sigue ahí» ante la conciencia, pero no como una realidad de la que podamos asegurar que existe con absoluta independencia de la conciencia, del yo; lo único que de esa realidad nos es efectiva y fenomenológicamente dado es su ser «objeto» del sujeto, o, como dice el propio Husserl, su ser un «*cogitatum*» de un «ego cogitans». La «existencia real» del mundo es puesta «entre paréntesis» por la «epokhé», pero el contenido objetivo del mundo queda intacto. La «epokhé» que lleva a cabo esta «puesta entre paréntesis» existencial de cuanto aparece a la conciencia es llamada por Husserl «*epokhé*» *trascendental.*

D. *La «epokhé» eidética.*

Porque Husserl habla de otra «epokhé», que, en comparación con la trascendental, parece ser una «epokhé» en tono menor. No se entienda esto mal. La «*epokhé*» *eidética* —que así la bautiza Husserl— es fundamental en su pensamiento, pero se opera *dentro* de la «epokhé» trascendental, y su alcance filosófico, con ser importante, no es tan radical como lo es el de ésta. En efecto: ante las realidades ya «reducidas» gracias a la «epokhé» trascendental, la conciencia realiza otra «epokhé» o abstención: ante, por ejemplo, un conjunto de gatos de diversas razas la conciencia «capta» lo que tienen de esencialmente común —su «ser gato»—, prescindiendo o absteniéndose de prestar la menor atención a los caracteres accidentales y contingentes que un gato determinado presenta a diferencia de los caracteres también accidentales y contingentes que otro gato presenta también. Esta «abstención» de fijarse en lo accidental y contingente coincide con una «epokhé» que permite a la conciencia aprehender la *esencia* nuclear y necesaria de aquellos seres. Como «esencia» se decía en griego «*eidos*», y como el modo de esta captación cree Husserl que es *inmediato*, nada tiene de extraño que «*epokhé*» *eidética* e *intuición de la esencia de* las cosas sea una y la misma cosa.

Hallamos aquí otra razón más del alejamiento de Husserl con respecto al positivismo: su tajante oposición a la «reducción» de cuanto aparece al yo, a la condición exclusiva de «mero amontonamiento de datos», todos ellos de rango meramente empírico, «coincidentes» en mayor o menor grado, pero nada más. Husserl, siguiendo la tradición de los filósofos que han distinguido esencialmente entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual (tradición de origen platónico, de donde la tan frecuente calificación de «platónica» que la Fenomenología de Husserl ha recibido), de la misma manera que distingue entre los individuos y su esencia, distingue entre intuición sensible de aquéllos e intuición intelectual de ésta. Las consecuencias son grandes: Husserl sostiene que el hombre *puede* y *debe* elaborar ciencias de valor universal, esencial y necesario, y esto en todos los campos, desde la Geología hasta la Sociología. De hecho, la aplicación del método fenomenológico en su dimensión de intuición eidética (no en su dimensión trascendental) la realizaron casi todos los científicos de aquel momento, y aún hoy se investiga, por ejemplo, en la «fenomenología del hecho religioso», en la «fenomenología del hecho sexual», etc. En este sentido, la influencia de Husserl en la metodología de las ciencias no ha cesado.

IV. El «yo puro» y su papel «constituyente». ¿Es la fenomenología husserliana un realismo o un idealismo?

A. *El Yo puro y su papel «constituyente.*

Volvamos a la «*epokhé*» trascendental. Vimos que no aniquilaba el mundo, sino que lo retenía, si bien poniendo entre paréntesis su pretendido —ingenuamente— carácter de «existente real con independencia de la conciencia»; paréntesis que, lógicamente, pasaba a afectar cualquier afirmación «realística» que pudiera hacerse a propósito de cualquier ser concreto contenido en ese mundo «parentizado» *(sit venia verbo)*.

Y por lo que se refiere al yo o a la conciencia misma, ¿qué pone al descubierto esta «epokhé»? Ya hemos dicho algo al respecto: que no es una «*res*» cerrada, que no es «una cosa más» del mundo... Queda todavía por encima quizá lo más importante: que ese «*yo*»-*conciencia de* un mundo, cuya existencia real-natural ha sido puesta «entre paréntesis», no es, lógicamente, «mundano», es decir que es «extramundano», en el sentido de que es aquel yo para el cual el mundo es, en tanto que se-le-aparece. Un Yo, pues, «puro» de toda, digamos, contaminación mundana, del cual —llegados a este nivel de profundización fenomenológica— ya no se sabe muy bien —y es lo que al propio Husserl le ocurre a partir de las «*Ideas para una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*» (1913) hasta las *Meditaciones cartesianas* (1931)— si lo que de él hay que decir es que «existe y es lo que es» por la realidad a la que «intende», o si es él quien «da entidad y sentido» a esa realidad con su «intenderla». Más claramente: si lo que hay que decir es que el mundo, en su entidad y en su sentido, es «primero» que la conciencia humana, que intencionadamente se abre e intuye esa su entidad y su sentido; o bien que lo «primero» es la conciencia, la cual, al abrirse intencionadamente al mundo, le confiere, precisamente, toda su entidad y todo su sentido. La cada vez más fuerte inclinación de Husserl a ocuparse de la «génesis» de las diversas realidades del mundo por el Yo constituyente, a lo largo del tiempo, acabaron por hacerle definir la Fenomenología como la ciencia críptica de todas las génesis «mundanas».

B. *¿Realismo o idealismo?*

Nos preguntábamos: ¿es Husserl, en el fondo, un realista o es un idealista? De hecho, su primera obra, —así como la circunstancia de aparecer a la palestra filosófica de la mano de un innegable realista neoescolástico, Franz Brentano, dio pie a *una primera lectura realista* de su pensamiento. Pero con las *Ideas...* Husserl sorprendió al mundo filosófico con su patente inclinación hacia un idealismo, quizá *sui generis*, pero idealismo al fin. En esta obra, como en todas las posteriores, la intencionalidad de la conciencia se expresa explícitamente como un *abrirse* a la realidad consistente en un *darle* todo su sentido, inclusive el sentido mismo de «existir», que para la conciencia tal realidad exhibe. La conciencia —dice Husserl— «da sentido» al mundo con la mayor amplitud que esta frase pueda tener. Conocer —dice también— es «constituir» la realidad conocida. La «existencia» misma del mundo es un determinado «sentido» «dado» y «constituido» por el Yo puro. Insensiblemente nos hemos sentido inclinados —siguiendo al propio Husserl— a usar la mayúscula al referirnos a ese yo. La razón es que, paulatinamente, su papel ha ido cobrando en el pensamiento de Husserl cada vez mayor importancia. Ahora se nos aparece como un yo que, en el fondo, *crea* el mundo, y que, por tanto, crea nuestro propio «yo empírico», ese yo que somos cada uno de

nosotros, con nuestra singular individualidad y con nuestro peculiar «rol» dentro de este mundo, globalmente «fundado» por el Yo puro.

¿Idealismo absoluto tipo Hegel, por ejemplo, entonces? Rotundamente, no. Husserl no ha escrito ni una sola línea en la que su Yo puro o trascendental —como también lo llama, sintomáticamente— aparezca con el «endiosamiento» con que el Espíritu Absoluto, la Idea o la Razón se presentan en Hegel. *¿Idealismo trascendental tipo Kant?* Husserl, de hecho, justamente ha bautizado con este nombre su pensamiento filosófico. Sin embargo, no nos confundamos: la realidad-en-sí que Kant (al menos tal como es interpretado ordinariamente) deja subsistir con una existencia *propia e independiente* del sujeto cognoscente, hemos visto que queda «puesta entre paréntesis» en Husserl, e, incluso, que queda asumida por el yo-dador-de sentido. «Incluso la existencia considerada como trascendente tiene —nos dice Husserl— su constitución propia por el Yo puro».

¿Qué clase de «idealismo trascendental» es, pues, el de Husserl? Un idealismo en el que «todo» depende del Yo puro, pero en el que no por ello cabe considerar este Yo como un Absoluto «autosuficiente», análogo al Dios cristiano que, omniperfecto, crea el mundo no por necesidad, sino por amor, ni tampoco análogo a la Razón hegeliana, que se despliega necesariamente a lo largo del tiempo. Un Yo que, a pesar de la mayúscula que exige para no ser confundido con nuestro yo empírico individual, no deja de ser, como éste, «deficitario» en la medida en que es esencialmente «conciencia de...», esto es, «conciencia» que para ser y tener conciencia de sí misma «necesita» de algo distinto, ofrecido a ella e «intendido» por ella. Un yo con rasgos —diríamos— a la vez humanos y divinos. *¿Contradictorio, entonces?* Quizá no, pero, de todos modos, innegablemente *ambiguo*. Ambigüedad que ha sido la razón principal de la desazón que la Fenomenología de Husserl ha sembrado entorno, incluso en sus más próximos discípulos y aun, a juzgar por su última etapa de pensamiento, *en él mismo*. En efecto: en los últimos años de su vida —murió en 1938, arrinconado por el nazismo debido a su ascendencia judía— Husserl, seguramente influido por Heidegger, el más importante de sus propios discípulos, se muestra apasionadamente interesado por «volver» aún más «a las cosas mismas», saltando más allá del, a pesar de la intencionalidad, todavía «cerrado» ámbito de la «conciencia de...» fenomenológica, para abrirse así al mundo real tal cual es captado en el simple vivir cotidiano, es decir, al mundo que ahora llama «*el mundo de la vida*». A los españoles nos resulta sugestivo descubrir una gran semejanza entre este esfuerzo husserliano y la concepción «raciovitalista» de Ortega y Gasset, según la cual «*la vida* es la realidad radical» *en* y sólo *gracias a la cual* existen, dándose sentido mutuamente, tanto las cosas como el yo.

V. La fenomenología después de Husserl.

A. *Sus decisivas aportaciones:*

Sea cual sea la interpretación más fiel al pensamiento de Husserl, lo que es innegable es que la filosofía del siglo actual ha quedado marcada por él de un modo decisivo. Enunciaremos las tres aportaciones que consideramos más importantes:

1. La superación definitiva del subjetivismo moderno.
2. La revalorización del ámbito de lo esencial, necesario y universal.
3. El método fenomenológico, que ha sido y sigue siendo aplicado con fruto en casi todos los campos de la investigación científica.

B. *Otros filósofos fenomenólogos:*

Nos referimos solamente a los tres representantes de la filosofía fenomenológica que creemos más «ricos» doctrinalmente:

1. La *Filosofía de la persona* de Max Scheler (1874-1928), que, aprovechando motivos «personalistas» de raíz agustiniana, que entronca con los hallazgos de la llamada «Filosofía de los valores» de principios de siglo, trata de elaborar una original «ética material de los valores», frente al formalismo moral kantiano, en cuya cima sitúa el valor de la persona humana, «simpáticamente» abierta a los demás y a Dios.

2. Nikolai Hartmann (1882-1950), que hace un análisis fenomenológico sumamente agudo del «fenómeno del conocimiento», análisis que le implanta en una «ontología crítica» situada más allá de las interpretaciones metafísicas (realista e idealista) del conocimiento, a la vez que aplica el método fenomenológico con gran rigor en el campo de la Naturaleza, cuyas «categorías» y «estratos» descubre, así como también en el campo de la Moral.

3. Edith Stein (1891-1942), que supo vincular con la mayor profundidad el pensamiento husserliano con el pensamiento escolástico (principalmente con el del Santo Tomás de la «cuestión disputada» «De veritate») sin falsear ninguno de los dos. Su prematura muerte —en un campo de concentración nazi— truncó lamentablemente la posibilidad de una, digamos, «fenomenología cristiana», muy prometedora.

C. *El «fin» de la Fenomenología husserliana.*

En las décadas tercera y cuarta del siglo actual surgen con gran fuerza y se difunden ampliamente nuevos movimientos filosóficos: el neopositivista, el marxista (viejo de un siglo, pero reactualizado a raíz del triunfo de la Revolución rusa y, finalmente, el existencialista. Es lógico que la Fenomenología husserliana fuese quedando arrinconada. Pero sería pura miopía no advertir su intensa presencia en las corrientes citadas, especialmente en la neopositivista y, sobre todo, en la «Filosofía de la existencia» de Heidegger, que fue el discípulo predilecto de Husserl.

TEXTO 1:

Investigaciones lógicas

Cap. VIII: *Los prejuicios psicologistas.*

Hasta ahora hemos combatido al psicologismo, sobre todo por sus consecuencias. Ahora vamos contra sus mismos argumentos, tratando de demostrar que las supuestas razones comprensibles de suyo, en que se apoya, son prejuicios ilusorios.

Primer prejuicio

Un primer prejuicio dice: «Los preceptos que regulan lo psíquico están fundados en la psicología, como se comprende de suyo. Por lo tanto es también evidente que las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento.»

El engaño desaparece tan pronto como se consideran de cerca las cosas mismas en vez de argumentar en general.

Ante todo es necesario poner término a una torcida interpretación en que caen ambos partidos. Insistimos en que las leyes lógicas, consideradas en sí y por sí, no son proposiciones normativas, en el sentido de preceptos, esto es, de proposiciones a cuyo *contenido sea* inherente el enunciar cómo

se debe juzgar. Hay que distinguir las *leyes*, que *sirven de norma* para las actividades del conocimiento, y las reglas, que *implican la idea de esta norma y enuncian ésta* como universalmente obligatoria.

Consideremos un ejemplo, el conocido principio de la silogística que se formula desde antiguo con estas palabras: la nota de la nota es nota de la cosa. La brevedad de esta fórmula sería recomendable, si no diese como expresión del pensamiento perseguido, un principio visiblemente falso. Para dar al pensamiento expresión concreta, necesitaremos servirnos de más palabras. «El siguiente principio es válido para todo par de notas, *A*, *B*: Si todo objeto que tiene la nota *A* tiene también la nota *B*, y un objeto determinado, *S*, tiene la nota *A*, tiene también la nota *B*.» Ahora bien, no podemos menos de negar resueltamente que este principio implique el menor pensamiento normativo. Podemos, sin duda, emplearlo para normación; pero no por esto es él mismo una norma. Podemos fundar en él un precepto expreso, por ejemplo: «el que juzga que todo *A es B* y que cierto *S es A*, ha de juzgar (o debe juzgar) que este *S* es también *B*. Pero bien se ve que éste ya no es el primitivo principio lógico, sino otro que ha surgido introduciendo en él el pensamiento normativo.

Lo mismo puede decirse, manifiestamente, de todas las leyes silogísticas y de todos los principios «lógicos puros» en general. Pero no de ellos solos. La aptitud para la adaptación normativa es propiamente asimismo de las verdades de otras disciplinas teoréticas, sobre todo de las verdades matemáticas puras, que se suelen separar habitualmente de la lógica. El conocido teorema

$$(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$$

afirma, por ejemplo, que el producto de la suma y la diferencia de dos números cualesquiera es igual a la diferencia de sus cuadrados. Este teorema no habla para nada de nuestros juicios, ni de la forma en que *deben* tener lugar. Tenemos ante nosotros una ley teorética y no una regla práctica. Si consideramos, en cambio, esta proposición paralela: «para encontrar el producto de la suma y la diferencia de dos números, basta obtener la diferencia de sus cuadrados», hemos expresado una regla práctica y no una ley teorética. También en este caso la introducción del pensamiento normativo es lo único que transforma la ley en regla, la cual es la consecuencia apodíctica y por sí misma comprensible de la ley, pero se distingue de ésta por los pensamientos que implica.

COMENTARIO:

1. *Esquema del texto.*
2. *Análisis semántico de los siguientes términos:* 'perjuicio', 'ley normativa', 'ley teorética', 'principio lógico', 'regla'.
3. A pesar de su dura crítica al positivismo, Husserl consideraba la Fenomenología como un positivismo auténtico. ¿Cómo podía pensar esto?

TEXTO 2:

La filosofía final como un saber estricto (final)

No nos haremos filósofos por medio de las filosofías. Atenerse a lo histórico, tratar de ocuparse de ello en actitud histórico-crítica y pretender alcanzar la ciencia filosófica en una elaboración ecléctica o en un renacimiento anacrónico, eso sólo conduce a vanas tentativas. *El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas.* La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los «rixomata pánton» (raíces de todas las cosas). La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. Ante todo, debemos parar hasta haber llegado a principios absolutamente claros, es decir, a problemas totalmente claros, hasta haber adquirido métodos trazados en el sentido propio de esos problemas y el campo último de trabajo en que se dan las cosas con claridad absoluta. Pero *nunca* hay que renunciar a la ausencia radical de prejuicios ni identificar de antemano tales 'cosas' con 'hechos' empíricos, cerrando los ojos ante las ideas que, sin embargo, se dan absolutamente, en gran medida, a la intuición inmediata. Estamos demasiado

dominados por los prejuicios procedentes aún del Renacimiento. Para el que está verdaderamente libre de prejuicios es indiferente que una afirmación proceda de Kant o de Tomás de Aquino, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholtz o de Paracelso. No es imprescindible ver con los propios ojos; pero es preciso no explicar lo visto por la coacción de los prejuicios. A causa de que en las ciencias más destacadas de la época moderna, en las ciencias físico-matemáticas, la parte aparentemente más grande del trabajo procede de los métodos indirectos, estamos inclinados a sobreestimar los métodos indirectos y a desconocer el valor de la aprehensión directa. Pero justamente es propio de la esencia de la filosofía, en la medida en que ella se remonta hasta los últimos orígenes, que su labor científica se mueva en las esferas de la intuición directa, y el paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su verdadero sentido, con *la captación fenomenológica de la esencia*, se abre un campo infinito de trabajo y se presenta una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y de matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para *toda* la filosofía ulterior.

COMENTARIO:

1. *Análisis y justificación de las siguientes frases:*
   a) 'No nos haremos filósofos por medio de las filosofías'.
   b) 'La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista'.
   c) 'Estamos demasiado dominados por los prejuicios procedentes aún del Renacimiento'.
2. El último párrafo (desde 'Pero justamente...') refleja una gran esperanza depositada por Husserl en la «intuición directa» y en la Filosofía, que debe usarla más que los «métodos indirectos», propios de ciencias como la físico-matemática. ¿Por qué esta esperanza tan ilusionada en Husserl?

TEXTO 3:

Meditaciones cartesianas, Meditación I, 10

Sabemos hoy, gracias a las investigaciones recientes, sobre todo de Gilson y de Koyré, cuántos 'prejuicios' heredados de la Escolástica contienen aún las *Meditaciones filosóficas*. Pero esto no es todo. Hay que añadir el prejuicio que hemos mencionado más arriba, nacido de la admiración de Descartes por las ciencias matemáticas. Todavía nosotros sufrimos esta influencia de la que nos debemos guardar. Me refiero a la tendencia a considerar el '*ego cogito*' como un 'axioma apodíctico', axioma que, reunido a otros aún no descubiertos, por ejemplo a hipótesis halladas por vía inductiva, ha de servir de fundamento a una ciencia 'deductiva' y explicativa del mundo, ciencia 'nomológica' que procede '*ordine geometrico*' análogamente a las ciencias matemáticas. Correlativamente, no se debe pensar de ningún modo que, con nuestro yo puro apodíctico, hayamos logrado salvar una pequeña parte del mundo, la cual sería la única realidad del mundo que escapa a la duda y que sea el punto de partida para salir a la reconquista —mediante deducciones bien construidas —y con los principios innatos del '*ego*'— de todo el resto del mundo.

Desgraciadamente, esto es lo que le ocurre a Descartes, a consecuencia de una confusión que parece poco importante, pero que no deja de ser verdaderamente funesta, a saber, la de hacer del '*ego*' una '*substantia cogitans*' separada, una '*mensive animus*' humano, punto de partida de razonamientos de causalidad. Es esta confusión lo que ha hecho de de Descartes el padre de ese contrasentido filosófico que es el realismo trascendental. No nos ocurrirá nada semejante si nos mantenemos fieles al radicalismo del retorno sobre nosotros mismos y, con ello, al principio de la 'intuición' (o evidencia) pura, y si, por consiguiente, sólo hacemos valer lo que nos es dado realmente —e inmediatamente— en el campo del '*ego cogito*' que la '*epokhé*' nos ha abierto; en una palabra,

si evitamos enunciar lo que no 'vemos'. Descartes no se atuvo exclusivamente a este principio, y por esto, tras haber hecho ya importantísimos descubrimientos, no supo captar su verdadero sentido, a saber, el de la 'subjetividad trascendental'. No franqueó el umbral que conduce a la verdadera filosofía trascendental.

CUESTIONES:

1. *Esquema del texto.*
2. *Análisis semántico de los siguientes términos:* 'axioma apodíctico', 'ciencia nomológica', 'substantia cogitans', 'intuición pura'.
3. *Comentario sobre el «error» de Descartes, que Husserl quiere evitar, y explicar por qué quiere soslayarlo.*

TEXTO 4:

Meditaciones cartesianas, Meditación IV, 41

Si, en lugar de contestarse con una '*epokhé*', fenomenológica rápida, se aspira, en tanto que '*ego*' puro, a tomar sistemáticamente conciencia de sí mismo y a elucidar el conjunto de su campo de conciencia, se reconoce que todo lo que existe para la conciencia se constituye en ella misma.

Se reconoce, luego, que todo tipo de existencia, inclusive la existencia caracterizada —del modo que sea— como 'trascendente', tiene su constitución propia. Cada forma de la trascendencia es un sentido existencial que se constituye en el interior del '*ego*'. Todo sentido y todo ser imaginables, tanto si se llaman trascendentes como inmanentes, forman parte del campo de la subjetividad trascendental, en tanto que constituyente de todo ser y de todo sentido. El universo del verdadero ser y el universo de la conciencia se pertenecen esencialmente el uno al otro; y lo que está esencialmente unido es concretamente *uno*, es *uno* en ese concreto absoluto de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo de todo sentido posible, algo exterior a ella sería un sinsentido.

COMENTARIO:

1. *Análisis semántico de los términos:* '*ego* puro', 'constitución', 'sentido existencial', 'subjetividad trascendental'.
2. *Comentario acerca de estos temas:*

2.1. 'La «*epokhé*» cartesiana es «rápida», y por esto no descubre *toda* la verdad. La «*epokhé*» husserliana no lo es, y por ello la descubre.

2.2. ¿Qué diferencia existe entre decir que el yo «descubre» el sentido de las realidades del mundo, los «forma» o los «constituye»? ¿Qué filósofos dirían cada una de estas cosas?

2.3. Realismo, idealismo y vitalismo en Husserl.

MARTIN HEIDEGGER

1. *Planteamiento del problema*

1.1. Propósito de su obra *Sein und Zeit.*

1.1.1. La metafísica occidental ha escamoteado el problema ontológico.
1.1.2. Plantea de nuevo el problema del ser.
1.1.3. La pregunta «qué es el ser» supone el significado de «es».
1.1.4. El problema del ser no es un problema científico.
1.1.5. El ser no es un objeto «enfrente a»; está en el que interroga.
1.1.6. Somos ser. La develación del ser no por vía intelectiva, sino por un camino preintelectivo.

1.2. ¿A qué ser preguntamos?

1.2.1. Uno capaz de preguntar y darse la respuesta: el hombre.
1.2.2. Unico ser que se revela como ser ante sí en la misma pregunta por el ser.
1.2.3. El ser del hombre como capacidad de interrogación.
1.2.4. Un ser ordenado constantemente al ser, un salir hacia el mundo, hacia el futuro: un «ex-sistere».
1.2.5. La esencia propia del hombre: salida hacia el ser, ex-sistencia.
1.2.6. Inútil la solución al problema sobre el ser de los entes sin determinar el sentido propio de la existencia humana.

2. *Método fenomenológico*

2.1. Para el análisis del ser, un método preintelectivo: el método fenomenológico.
2.2. No por el lado de la esencia; la esencia del hombre es la *existencia.*
2.3. Es método empírico de observación y descripción; pero un empirismo espiritualista llegando al ser mismo de la existencia.

3. *Fenomenología de la existencia*

3.1. Estar en el mundo.
— El ser de la existencia es un ser en-el-mundo.
— La existencia humana es un «quehacer».
— El mundo no es una realidad previa a la existencia.
— Es un instrumento para la existencia en el que se realiza.
— El mundo está implicado en la existencia como su propio término.
— El mundo no existe antes ni después de la existencia.
— La existencia es mundaneidad y espacialidad.

3.2. Estar en nosotros.
— El *Dasein* es un *Mitsein:* «estar-con-los-otros».
— Los otros pertenecen y son en y por el ser de la existencia propia.
— La existencia está «arrojada» desde la nada, sin saber cómo ni por quien.
— Está «caída» en un mundo que ella no ha elegido, revelando la contingencia radical de la existencia.
— La existencia se revela, además, como capacidad de múltiples proyecciones existenciales.
— La comprensión, en Heidegger, es el propio ser de la existencia como absoluta autoelección o proyección libre de sí.

— La existencia es «discursividad», en cuanto interpretación para sí misma y para el mundo. Es un modo dialéctico de existir en que se realiza el *Dasein.*

4. *El fundamento de la existencia*

4.1. La angustia ante el vacío o la nada del propio ser.

4.2. Ella nos manifiesta la insustancialidad del propio ser.

4.3. Somos mero «proyecto existencial» arrojado desde la nada y para la nada: ello produce «congoja ontológica».

4.4. La angustia nos coloca en la nada del pasado y nos arroja a la nada futura que cierra la muerte.

4.4.1. La angustia nos arranca de la ex-sistencia banal y nos coloca en la existencia auténtica.

4.4.2. La angustia revela a la existencia su «inseguridad» y también que la existencia es *decisión.*

4.4.3. La angustia nos revela nuestra existencia auténtica como finita y «ser-para-la-muerte».

4.4.4. La existencia es temporalidad pasando entre dos nadas.

TEXTO 1:

La pregunta por el ser

La estructura formal de la pregunta por el ser.

Hay que *plantear* la pregunta por el sentido del ser. Si es una pregunta fundamental, o aun *la* pregunta fundamental, tal pregunta necesita entonces la adecuada transparencia. Por eso debe brevemente examinarse lo que es inherente general a una pregunta, para poder así hacer visible, arrancando de ahí, la pregunta por el ser como una pregunta destacada.

Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene previa dirección, que le viene de lo que es buscado. Preguntar es buscar conocer al ente en su «qué es» y «cómo es». El buscar conocer puede tornarse en el «investigar», como el determinar, poniendo en libertad, aquello por lo que se hace la pregunta. El preguntar tiene, en cuanto preguntar por..., *su objeto por que se pregunta.* Todo preguntar por... es, de alguna manera, preguntar a... Al preguntar es inherente, además de aquello por lo que se pregunta, un *algo a lo que se pregunta.* En la pregunta investigadora, esto es, específicamente teorética, lo que se pregunta debe ser determinado y reducido a conceptos. En *aquello por lo que se pregunta* se halla, pues, como aquello a que propiamente se tiende, lo preguntado, eso en lo cual el preguntar llega a la meta. El preguntar mismo tiene, como el proceder de un ente, el que pregunta, un propio carácter de ser. Un preguntar puede realizarse como un «preguntar tan sólo» o como una explícita posición de la pregunta. Lo peculiar de ésta consiste en que el preguntar se hace previamente transparente en todos los mencionados caracteres constitutivos de la pregunta misma.

Hay que plantear la pregunta por el sentido del ser. Con ello nos hallamos ante la necesidad de examinar la pregunta por el ser con respecto a los momentos estructurales indicados.

Como buscar, necesita la pregunta una dirección previa que le venga de lo buscado. Debe, por lo tanto, estar ya a nuestra disposición de alguna manera el sentido del ser. Se ha indicado ya: nos movemos siempre de continuo en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a formar su concepto. No *sabemos* lo que quiere decir «ser». Pero ya cuando preguntamos: «¿Qué es ser?», nos mantenemos en cierta comprensión del «es», sin que podamos fijar conceptualmente qué significa ese «es». Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual debamos captar y fijar el sentido. Esta comprensión *presente en todo y vaga del ser es un hecho.*

Esta comprensión del ser puede vacilar y desvanecerse y moverse rígida en el límite de un mero conocimiento del término; esa indeterminación de la comprensión del ser que está en cada caso a nuestra disposición es ella misma un fenómeno positivo que necesita aclaración. Una investigación, con todo, del sentido del ser no pretenderá dar tal aclaración al principio. La interpretación de la

comprensión, presente en todo, del ser obtiene el hilo conductor que necesita, únicamente con el desarrollo del concepto del ser. De la claridad del concepto y de los modos explícitos de entenderlo inherentes a él se sacará lo que significa la comprensión del ser envuelta en oscuridad o no aclarada todavía, qué formas posibles y necesarias hay de oscurecimiento o de obstáculo a una declaración explícita del ser.

La comprensión, presente en todo y vaga, del ser puede estar además impregnada de teorías y opiniones tradicionales sobre el ser, de tal suerte que queden ocultas esas teorías como fuentes de la comprensión dominante. Lo buscado en la pregunta por el ser no es algo completamente desconocido, aunque sea algo absolutamente inapresable de manera inmediata.

Aquello por lo que se pregunta en la pregunta que se va a elaborar es el ser; aquello que determina al ente en cuanto ente, aquello sobre lo cual el ente, se le explique como sea, es ya en todo caso entendido. El ser del ente no «es» él mismo un ente. El primer paso filosófico en la inteligencia del problema del ser está en esto, no *μυθον τινα διηγεισθαι*, «en contar alguna historia», esto es, en determinar el ente en cuanto ente, por la reducción a otro ente en su origen, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente. El ser, en cuanto es aquello por lo que se pregunta, exige, por eso, una peculiar manera de mostración, que se diferencia esencialmente del descubrimiento del ente. Por consiguiente, también *lo preguntado*, el sentido del ser, exigirá un modo peculiar de ser concebido, que, a su vez, se destaque esencialmente frente a los conceptos en los cuales el ente alcanza su determinación por modo significativo.

En cuanto que el ser constituye aquello por lo que se pregunta, y el ser significa ser del ente, resulta el ente mismo ser *aquello a que se pregunta* en la pregunta por el ser. A este ente se le pregunta, por decirlo así, por su ser. Pero, si ha de transmitir sin falsificar los caracteres de su ser, hace falta que, por su parte, se haya hecho previamente accesible en lo que es él mismo. La pregunta por el ser demanda, por lo que hace a aquello a que se pregunta, el que se gane y se asegure de antemano la recta vía de acceso al ente. Pero «ente» llamamos a muchas cosas y en diverso sentido. Ente es todo aquello de lo cual hablamos, que mentamos, respecto de lo cual nos habemos de tal o tal manera; ente es también lo que nosotros somos y la manera como lo somos. El ser está contenido en el «que es» y en el «cómo es»; en la realidad, en el «estar delante», en la consistencia, en el valor, en la existencia, en el «hay». ¿En *qué* ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el descubrimiento del ser? ¿Es arbitrario el punto de partida, o tiene un ente determinado una preeminencia en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es ese ente ejemplar y en qué sentido tiene una preeminencia?

Si la pregunta por el ser ha de ponerse expresamente y llevarse a cabo en plena transparencia de ella misma, la elaboración de esa pregunta, conforme a lo expuesto hasta ahora, exige la explicación del modo del dirigir la vista al ser, del entender y captar conceptualmente el sentido, la preparación de la posibilidad de la recta elección del ente ejemplar, el destacar la genuina vía de acceso a tal ente. «Dirigir la vista a», «entender» y «concebir», «escoger» y «acceso a»..., son modos de haberse constitutivos del preguntar, y así, ellos mismos, modos de *ser* de un determinado ente, del ente que somos nosotros mismos que preguntamos. Elaboración de la pregunta por el ser significa, según eso, el hacer visible de un ente —el que pregunta— en su ser. El preguntar de esta pregunta está, como modo de *ser* de un ente, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta, por el ser. A este ente que somos nosotros mismos en cada caso, y que, entre otras, tiene la posibilidad del ser del preguntar, lo significamos con el término *Dasein*. La expresa y transparente posición de la pregunta por el sentido del ser requiere una previa explicación adecuada de un ente *(Dasein)* con respecto al ser... (*Ser y tiempo*, introducción, cap. I, 2.)

COMENTARIO :

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'pregunta por el ser', 'preguntar por...', 'preguntar a...', 'sentido del ser', 'comprensión del ser', 'ente en cuanto ente', 'el ser del ente', 'estar delante', 'modos de ser', 'Dasein'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. **'Preguntar es buscar conocer al ente en su «qué es» y «cómo es».'**

3.2. 'El preguntar tiene, en cuanto preguntar por..., su objeto por que se pregunta.'
3.3. 'Al preguntar es inherente, además de aquello por lo que se pregunta, un algo a lo que se pregunta.»
3.4. 'La interpretación de la comprensión, presente en todo, del ser obtiene el hilo conductor que necesita, únicamente con el desarrollo del concepto del ser.'
3.5. 'El ser del ente no «es» él mismo un ente.'
3.6. 'El ser, en cuanto es aquello por lo que se pregunta, exige, por eso, una peculiar manera de mostración, que se diferencia esencialmente del descubrimiento del ente.'
3.7. 'Ente es también lo que nosotros somos y la manera como lo somos.'
3.8. '(El ser está contenido) en el «estar delante», en la consistencia, en el valor, en la existencia, en el «hay».'
3.9. 'Elaboración de la pregunta por el ser significa, según eso, el hacer visible de un ente —el que pregunta— en su ser.'
3.10. 'A este ente que somos nosotros mismos en cada caso, y que, entre otras, tiene la posibilidad del ser del preguntar, lo significamos con el término Dasein.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica los tres elementos esenciales en toda interrogación.
4.2. ¿En qué consiste el objeto directo e indirecto de la pregunta por el ser?
4.3. ¿Cómo aplica Heidegger el método fenomenológico en el presente texto?
4.4. Acaso el sentido del ser, objeto radical de la pregunta, se adquiere mediante demostración o simple mostración?
4.5. Explica las bases ontológicas del existencialismo de Heidegger a partir del presente texto.
4.6. ¿Por qué sólo el hombre (el Dasein) es el único ente capaz de interrogarse por el sentido del ser?
4.7. Explica la relación entre ente y ser.
4.8. ¿Por qué la pregunta por el ser está condicionada por una 'meta-pregunta' sobre la cópula «es» de su enunciado?
4.9. ¿Cómo se manifiesta el 'ser' en el 'ente'?
4.10. ¿Cuáles son las categorías —modos de ser— del Dasein?

TEXTO 2:

El Dasein

Preeminencia óntica de la pregunta por el ser.

La ciencia en general puede definirse como el conjunto de proposiciones verdaderas concatenadas por conexiones de fundamentación. Pero esta definición ni es completa ni da con el sentido íntimo de la ciencia. Las ciencias tienen, como modos de haberse del hombre, la manera de ser de este ente (el hombre). A este ente lo llamamos *Dasein*. La investigación científica no es la única ni la más inmediata manera posible de ser de este ente. El *Dasein* mismo es, además, señalado entre los demás entes. Hay que hacer ahora visible provisionalmente ese carácter de señalado. La exposición tendrá que anticipar los análisis que vendrán después, los propiamente mostrativos.

El *Dasein* es un ente que no solamente se adelanta a los demás entes. Es, más bien, ónticamente señalado en esto: en que a tal ente en su ser le va este su ser mismo. A esta constitución del *Dasein* pertence, pues, el tener en su ser, relativamente a este ser, una relación al ser. Y esto a su vez significa: el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y expresamente. A este ente es

preculiar el que con su ser y por su ser le esté abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del «Dasein»*. El carácter de señalado ónticamente del *Dasein* está en que éste es ontológico.

Ser ontológico no quiere decir todavía, aquí, hacer ontología. Si reservamos, por lo tanto, el título de ontología para el preguntar explícito teorético por el sentido del ser, entonces hay que designar dicho ser ontológico del *Dasein* como preontológico. Pero esto no significa algo así como ser simplemente óntico, sino ser en el modo de un comprender el ser.

El ser mismo, respecto del cual el *Dasein* puede haberse y se ha siempre de tal o tal manera, lo llamamos *Existenz*, y porque la definición de la esencia de este ente no puede hacerse por la declaración de un contenido consistente en un qué, sino que su esencia consiste más bien en que tiene que ser en cada caso su ser como el suyo, se ha escogido para designar a este ente el término *Dasein*, como pura expresión del ser.

El *Dasein* se comprende a sí mismo siempre a partir de su *Existenz*, de una posibilidad de él mismo, de ser él mismo o no él mismo. Tales posibilidades, o las ha elegido el *Dasein*, o ha caído en ellas, o crecido con ellas. La *Existentz* se decide únicamente por el propio *Dasein* del caso, por el modo del hacer o del omitir. La cuestión de la *Existenz* nunca podrá liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo, que en esto hace de guía, la llamamos *existentielle*. La pregunta por la existencia es un «asunto» óntico del *Dasein*. Para ello no ha menester de la transparencia teorética de la estructura ontológica de la *Existenz*. La pregunta por ésta apunta a exponer por separado lo que constituye la *Existenz*. El conjunto de estas estructuras lo llamamos *Existentialität*. La analítica no tiene el carácter de un comprender *existentiell*, sino *existential*. La tarea de una analítica *existencial* del *Dasein* está prefigurada, en cuanto a su posibilidad y necesidad, en la estructura óntica del *Dasein*.

Ahora bien: en cuanto que la *Existenz* determina al *Dasein*, necesita ya siempre la analítica ontológica de este ente una previa mirada a la *Existentialität*. Mas por ésta entendemos la estructura del ser del ente que existe. Pero en la idea de tal estructura está ya implícita la idea del ser. Y así depende también la posibilidad de llevar a cabo la analítica del *Dasein* de la elaboración previa de la pregunta por el sentido del ser en general.

Las ciencias son modos de ser del *Dasein*, en los cuales éste se pone en relación con un ente que no necesita ser él mismo. Mas al *Dasein* pertenece esencialmente ser en un mundo. Por lo tanto, la comprensión del ser inherente al *Dasein* concierne con igual primigeniedad al comprender algo como el «mundo» y al comprender el ser del ente que es accesible dentro del mundo. Las ontologías que tienen por tema el ente que tiene un carácter de ser que no es el del *Dasein*, están, por lo tanto, fundadas y motivadas en la estructura óntica del *Dasein* mismo, que encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser.

Por eso la *ontología fundamental*, de la cual únicamente pueden surgir todas las demás, debe buscarse en la *analítica existential del «Dasein»*.

Así, pues, el *Dasein* tiene una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es *óntica*: este ente es determinado en su ser por la *Existenz*. La segunda preeminencia es *ontológica*: el *Dasein*, en razón de su determinación por la *Existenz*, es, en sí mismo, «ontológico». Ahora bien: al *Dasein* es inherente con igual primigeniedad —como constitutivo de la comprensión de la *Existenz*— esto: un comprender el ser de todo ente que no sea a la manera del *Dasein*. El *Dasein* tiene, por lo tanto, una tercera preeminencia como condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. Y así se ha mostrado el *Dasein* como aquel a quien hay que preguntar ontológicamente antes que a todos los demás entes.

La analítica *existential* está, por su parte, enraizada *existentiell*, es decir, ónticamente. Sólo si se toma el preguntar filosófico investigador mismo *existentiell* como posibilidad de ser del *Dasein* en el caso existente, se da la posibilidad de que se abra la *Existentialität* de la *Existenz*, y con ella la posibilidad de una iniciación suficientemente fundada de la problemática ontológica. Mas con esto se ha hecho también evidente la preeminencia óntica de la pregunta por el ser... (*Ser y tiempo*, introducción, cap. I, 4.)

COMENTARIO:

1. ***Efectuar el esquema básico del texto.***
2. ***Análisis semántico de los términos:*** **'ciencia', 'proposición verdadera', 'Dasein',**

'ente', 'óntico', 'ontológico', 'existenz', 'existentielle', 'existentialität', 'analítica ontológica', 'ser en un mundo', 'analítica existencial'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'La ciencia en general puede definirse como el conjunto de proposiciones verdaderas concatenadas por conexiones de fundamentación.'
3.2. 'A esta constitución del *Dasein* pertenece, pues, el tener, en su ser, relativamente a este ser, una relación al ser.'
3.3. 'La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del *Dasein*.'
3.4. 'La definición de la esencia de este ente *(Dasein)* no puede hacerse por la declaración de un contenido consistente en un qué, sino que su esencia consiste más bien en que tiene que ser en cada caso su ser como el suyo.'
3.5. 'El *Dasein* se comprende a sí mismo siempre a partir de su *Existenz*, de una posibilidad de él mismo, de ser él mismo o no él mismo.'
3.6. 'La tarea de una analítica existencial del *Dasein* está prefigurada, en cuanto a su posibilidad y necesidad, en la estructura óntica del *Dasein*.'
3.7. 'La ontología fundamental, de la cual únicamente pueden surgir todas las demás, debe buscarse en la analítica existencial del *Dasein*.'
3.8. 'Al *Dasein* es inherente con igual primigeniedad —como constitutivo de la comprensión de la *Existenz*— esto: un comprender el ser de todo ente que no sea a la manera del *Dasein*.'
3.9. 'El *Dasein* tiene, por lo tanto, una tercera preeminencia como condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías.'
3.10. 'Sólo si se toma el preguntar filosófico investigador mismo *existentiell* como posibilidad de ser del *Dasein* en el caso existente, se da la posibilidad de que se abra la *Existentialität* de la *Existenz*.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Por qué Heidegger define el *Dasein* como *Existenz*?
4.2. ¿Cuál es la diferencia entre lo óntico y lo ontológico?
4.3. ¿Acaso la pregunta por el sentido del ser se resuelve en la pregunta por la existencia de *Dasein*?
4.4. ¿El análisis de la estructura del *Dasein* pertenece a la ontología, o, por el contrario, es un requisito previo a la misma?
4.5. Explica la diferencia entre análisis existencial y análisis ontológico.
4.6. ¿Por qué el *Dasein* posee una múltiple preeminencia sobre los demás entes? Explica las características de cada una de las tres preeminencias del *Dasein* sobre los demás entes.
4.7. ¿En qué consiste la concepción existencialista del hombre?
4.8. ¿Acaso el existencialismo heideggeriano es una pura fenomenología de la existencia humana, o, por el contrario puede ser considerado como una ontología?
4.9. ¿Cuáles son las categorías existenciales del *Dasein*?
4.10. ¿Es posible elaborar una ontología fundamental sin un previo análisis de la existencia humana?

Nota Al ser diversas traducciones del texto alemán, la palabra alemana *Existenz* es traducida o bien con mayúsculas (Existencia), o bien entre comillas («existencia»). La palabra alemana *Dasein* es traducida o por existencia empírica, o simplemente por existencia sin comillas y con minúscula.

KARL JASPERS

1. *La investigación filosófica*

1.1. Función de la filosofía

1.1.1. La Filosofía no tiene definición.
1.1.2. Es permanente búsqueda del ser.
1.1.3. Sentido metafísico de la orientación intramundana.
1.1.4. Apelación a la libertad como aclaración de la Existencia.
1.1.5. La fundamentación en la Trascendencia.

1.2. El saber humano.

1.2.1. La relatividad de nuestro conocimiento.
1.2.2. La realidad finita y su infinitud como posibilidad.
1.2.3. La situación en el mundo.

1.3. Los límites de las ciencias.

2. *La existencia*

2.1. Su inobjetivación.
2.1.1. El hombre es posible Existencia.
2.1.2. No es un ser-ahí, sino un poder-ser.
2.1.3. La mismidad personal y su posibilidad como Existencia.

2.2. La libertad existencial.
2.2.1. Es el mismo acto de la Existencia.
2.2.2. Se manifiesta como signo de la aclaración de la Existencia.
2.2.3. La libertad nunca es posesión definitiva.
2.2.4. Al decidir, como ser-libre, soy protagonista de la Historia *(Geschichte)*.

3. *El trascender*

3.1. La metafísica del «salto» *(Sprung)*.
3.1.1. Yo no soy por mí mismo.
3.1.2. El mundo no me da una respuesta definitiva.

3.2. La insatisfacción implica búsqueda.
3.2.1. El fracaso existencial.
3.2.2. Los límites del pensamiento.

4. *La comunicación*

4.1. Yo soy únicamente en recíproca creación.
4.2. La comunicación es «lucha amorosa»
4.3. El filosofar arranca de esta comunicación.

5. *La trascendencia*

5.1. Lo existente no tiene en sí mismo su fundamento.
5.2. Todo ser es *un* ser, no *el* ser.
5.3. Fundamentación metafísica del ser-libre: yo me siento «ser-regalado».
5.4. «Experimentar el ser en el fracaso».

TEXTO 1:

Filosofía y existencialismo

1. *Sobre la definición de la filosofía.*

La palabra griega filósofo *(philósophos)* se formó en oposición a *sophós*. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.

Pero este ir de camino —el destino del hombre en el tiempo— alberga en su seno la posibilidad de una honda satisfacción, más aún, de la plenitud en algunos levantados momentos. Esta plenitud no estriba nunca en una certeza enunciable, no en proposiciones ni confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar.

Ir de camino buscando, o bien hallar el reposo y la plenitud del momento, no son definiciones de la filosofía. Esta no tiene nada ni encima ni al lado. No es derivable de ninguna otra cosa. Toda filosofía se define ella misma con su realización. (*La Filosofía*. Trad. de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1965.)

2. *La filosofía existencialista*

El fundamento del ser sí mismo, la oscuridad desde la que yo salgo a mi encuentro, esto por lo que yo me produzco a mí mismo libremente, en lo que me soy regalado, desaparece de aquellos tres modos de lo envolvente si no son más que tales. Pero este fundamento, esta libertad, esto por lo que yo puedo ser yo mismo y en comunicación con otro sí mismo hacerme yo mismo, lo denominamos posible Existencia *(mögliche Existenz)*.

La Existencia no se capta en ninguna evidencia en cuanto tal. Mientras que la existencia empírica *(Dasein)* tiene su realidad en los fenómenos biológicos, la conciencia en general se manifiesta en las categorías y métodos del pensamiento a través de las construcciones científicas y el espíritu es perceptible en sus creaciones, la Existencia no posee objetividad aprehensible alguna, antes bien, se halla necesitada de aquellos tres modos de lo envolvente como medio para su manifestación. La Existencia no puede tornarse objeto, y de ahí que no pueda ser materia de una ciencia tal como pueden serlo la vida, el pensamiento o el espíritu. (*La Fe filosófica ante la revelación*. Trad. de Gonzalo Díaz Díaz, Ed. Gredos, Madrid, 1968.)

COMENTARIO:

1. *Hacer el esquema básico de los textos.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'dogmatismo', 'proposiciones', 'destino', 'posibilidad', 'estriba', 'certeza', 'enunciable', 'situación', 'envolvente', 'evidencia', 'categorías', 'métodos', 'perceptible', 'aprehensible', 'objeto'.
3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'La busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía'.
3.2. 'La filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta'.
3.3. 'Pero este ir de camino —el destino del hombre en el tiempo— alberga en su seno la posibilidad de una honda satisfacción, más aún, de la plenitud en algunos levantados momentos.'

3.4. 'Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar'.
3.5. 'La filosofía no es derivable de ninguna otra cosa. Toda filosofía se define ella misma con su realización'.
3.6. 'La Existencia no se capta en ninguna evidencia en cuanto tal'.
3.7. 'La Existencia no puede tornarse objeto, y de ahí que no pueda ser materia de una ciencia tal como puede serlo la vida, el pensamiento o el espíritu'.

4. *Comprensión de los textos:*

4.1. Texto primero:
4.1.1. Diferencia entre filósofo y sabio en el pensamiento antiguo.
4.1.2. ¿Por qué se contraponen la función del filosofar y el dogmatismo?
4.1.3. ¿Es posible llegar a una plenitud en el filosofar? ¿Por qué?
4.1.4. ¿Qué sentido tiene «realización histórica del ser del hombre»?
4.1.5. ¿Es definible la filosofía?

4.2. Texto segundo:
4.2.1. ¿Qué sentido tiene «salir a mi encuentro»?
4.2.2. ¿Qué entiende Jaspers por «posible Existencia»?
4.2.3. Diferencia entre «existencia empírica» y «posible Existencia».
4.2.4. ¿Cuál es la radical manera de ser de la «posible Existencia»?
4.2.5. ¿Cómo se manifiesta la Existencia?

TEXTO 2:

La realización del hombre

Para tomar conciencia de la verdad comunicativa lo que importa filosóficamente es meditar todas las maneras de lo abarcador de tal manera que el camino de la existencia posible encuentre en el mundo el espacio más abierto posible. La existencia como movimiento imposible de abolir en el ser temporal, debe mantenerse frente a toda la amplitud de las realidades y posibilidades. Sólo así puede hacerse efectiva la voluntad radical de comunicación que nace de la razón y de la existencia, mientras que, por el contrario, la posesión de una verdad afirmada como definitiva significa la ruptura de facto de la comunicación.

El estar-abierto de la voluntad de comunicación es doble: primero, para la cognoscibilidad de lo aún no conocido. Puesto que lo incomunicable es como si no fuera, el estar-abierto se empeña en llevar todo lo posible al medio de la comunicabilidad, a fin de que adquiera para nosotros las prerrogativas del ser. En segundo lugar, el estar-abierto está dispuesto en orden a la substancia de todo ser que realmente se me comunica en calidad de otro que no soy yo mismo, pero con el cual puedo hacerme solidario como resultado de una ilimitada voluntad de venir a ser yo-mismo. La amorosa búsqueda del hombre nunca toca a su término.

... Exigir en el tiempo la perfección y la solución, aunque no fuera más que la imagen de la solución, equivaldría a abolir la tarea del hombre que sólo viene a ser él mismo mediante la continua comunicación. Lo que importa es precisamente no dar presumiendo por concluidas las posibilidades del venir-a-ser-hombre propiamente dicho.

... Lo último del pensar, como de la comunicación, es el silencio. (*Razón y Existencia*. Trad. de Haraldo Kahnemann. Editorial Nova, Buenos Aires, 1959.)

COMENTARIO:

1. ***Expresar esquemáticamente el contenido del texto.***
2. ***Análisis semántico de los términos:*** **'abarcador', 'espacio', 'ser temporal', 'voluntad', 'razón', 'de facto', 'cognoscibilidad', 'prerrogativas', 'solidario', 'abolir'.**

3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'Para tomar conciencia de la verdad comunicativa lo que importa filosóficamente es meditar todas las maneras de lo abarcador.'
3.2. 'La existencia como movimiento imposible de abolir en el ser temporal.'
3.3. 'Sólo así puede hacerse efectiva la voluntad radical de comunicación que nace de la razón y existencia.',
3.4. 'Puesto que lo incomunicable es como si no fuera, el estar-abierto se empeña en llevar todo lo posible al medio de la comunicabilidad, a fin de que adquiera para nosotros las prerrogativas del ser.'
3.5. 'La amorosa búsqueda del hombre nunca toca a su término.'
3.6. 'Lo que importa es precisamente no dar presumiendo por concluidas las posibilidades del venir-a-ser-hombre propiamente dicho.'

4. *Comprensión del texto:*

4.1. ¿Qué relación hay entre «posible Existencia» y comunicación?
4.2. ¿Por qué la Existencia no se puede abolir en su ser temporal?
4.3. ¿Cuándo se rompe o se pierde la comunicación?
4.4. ¿Qué modos radicales hay de comunicación?
4.5. ¿Qué conlleva la solidaridad? ¿Cómo llega uno ser él-mismo con los demás?
4.6. ¿Por qué no llega a plenitud y término una «amorosa búsqueda»?
4.7. ¿Qué relación existe entre la tarea del hombre en el mundo y su comunicación?
4.8. ¿Cuáles son las posibilidades del hombre en su llegar-a-ser más él-mismo?
4.9. ¿Con qué coincide la última meta del pensamiento y de la comunicación?

TEXTO 3:

Libertad y trascendencia

De hecho, el hombre accesible para si mismo de un doble modo: como objeto de investigación y como «existencia» de una libertad inaccesible a toda investigación. En un caso hablamos del hombre como de un objeto; en el otro caso, de ese algo no objetivo que es el hombre y de que éste se interioriza cuando es propiamente consciente de sí mismo. Lo que es el hombre no podemos agotarlo en un saber de él, sino sólo experimentarlo en el origen de nuestro pensar y obrar. El hombre es radicalmente más que lo que puede saber de si.

... Si estamos ciertos de nuestra libertad, pronto se da un segundo paso en la dirección de aprehendernos a nosotros mismos: el hombre es el ser referido a Dios. ¿Qué quiere decir esto?

No nos hemos creado a nosotros mismos. Cada uno de nosotros puede pensar de sí que fue posible que no existiera. Esto nos es común con los animales. Pero nosotros tenemos además la libertad, mediante la cual nos decidimos y no estamos sometidos automáticamente a una ley natural, pero que tampoco la debemos a nosotros mismos, sino que nos encontramos brindados a nosotros mismos con ella. Cuando no amamos, no podemos saber lo que debemos hacer, no podemos forzar a nuestra libertad. Cuando decidimos libremente y elegimos llenos del sentido de nuestra vida, somos conscientes de no debernos a nosotros mismos. A la altura de la libertad a la que nos parece necesaria nuestra acción, no por la fuerza externa de los procesos que transcurren ineludiblemente según las leyes naturales, sino como la íntima coherencia de un ente que quiere en forma que no puede ser otra, somos consicientes de nosotros mismos como dados a nosotros mismos, con nuestra libertad, por la trascendencia. Cuanto más propiamente libre es el hombre, tanto más cierto es Dios para él. Allí donde soy propiamente libre, allí estoy cierto de que no los soy por obra de mí mismo.

... Tal es la gran cuestión del ser hombre: en dónde encontrar éste una dirección para él. Pues lo cierto es que su vida no transcurre como la de los animales en la sucesión de las generaciones, tan sólo en idénticas repeticiones sometidas a leyes naturales, sino que la libertad del hombre le franquea con la inseguridad de su ser a la vez las oportunidades de llegar a ser aún lo que más propiamente puede ser. Al hombre le es dado manejar con libertad su existencia como si fuese un

material. Por eso es el único que tiene historia, es decir, que vive de la tradición en lugar de vivir simplemente de su herencia biológica. La existencia del hombre no transcurre como los procesos naturales. Pero su libertad clama por una dirección.

... La referencia de nuestro ser a la trascendencia puede ser, en medio de la mezquindad de lo intuitivo, de una seriedad que lo decide todo. Pero en cuanto hombres en nuestro mundo pugnamos por encontrar puntos de apoyo para nuestra certeza en algo dotado de intuitivo. Lo más alto entre lo dotado de intuitividad en el mundo es la comunicación de una personalidad con otra.

... Así es toda situación un problema y una tarea para la libertad del hombre que en ella se encuentra, se desarrolla y fracasa. Pero el problema y tarea no es suficientemente determinable como meta de dicha inmanente, sino que únicamente resulta clara por obra de la trascendencia, esta realidad única, y del carácter del incondicional, que en ella se hace patente, del amor que desde su razón ve infinitamente abierto lo que existe y sabe leer en las realidades del mundo las cifras de la trascendencia.

... Hay, en cambio, la vibrante energía de la responsabilidad del individuo que oye lo que dice el todo de la realidad.

El rango jerárquico del hombre reside en la hondura desde la cual logra una dirección en semejante oír.

Ser hombre es llegar a ser hombre. (*La Filosofía*. Trad. de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1965.)

COMENTARIO:

1. *Obtener el esquema estructural del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'investigación', 'interioriza', 'consciente', 'referido', 'fue posible que no existiera', 'decidimos', 'ley natural', 'coherencia', 'generaciones', 'franquea', 'tradición', 'herencia biológica'.

3. *Análisis semántico de enunciados:*

3.1. 'En un caso hablamos del hombre como de un objeto; en el otro caso, de ese algo no objetivo que es el hombre.'
3.2. 'Si estamos ciertos de nuestra libertad, pronto se da un segundo paso en la dirección de aprehendernos a nosotros mismos.'
3.3. 'Cada uno de nosotros puede pensar de sí que fue posible que no existiera.'
3.4. 'Pero nosotros tenemos además la libertad, mediante la cual nos decidimos y no estamos sometidos automáticamente a una ley natural.'
3.5. 'Cuando no amamos, no podemos saber lo que debemos hacer, no podemos forzar a nuestra libertad.'
3.6. 'Cuando decidimos libremente y elegimos llenos del sentido de nuestra vida, somos conscientes de no debernos a nosotros mismos.'
3.7. 'Cuanto más propiamente libre es el hombre, tanto más cierto es Dios para él.'
3.8. 'Por eso es (el hombre) el único que tiene historia, es decir, que vive de la tradición en lugar de vivir simplemente de su herencia biológica.'
3.9. 'La referencia de nuestro ser a la trascendencia puede ser, en medio de la mezquindad de lo intuitivo, de una seriedad que lo decide todo.'
3.10. 'Así es toda situación un problema y una tarea para la libertad del hombre que en ella se encuentra, se desarrolla y fracasa.'
3.11. 'Ser hombre es llegar a ser hombre.'

4. *Comprensión del texto:*

4.1. ¿De cuántas maneras podemos considerar al hombre?

4.2. ¿Por qué el hombre es más que lo que de él podemos saber?
4.3. ¿Por qué la conciencia de nuestra libertad es conciencia de contingencia (fue posible que no existiera)?
4.4. ¿Cuál es la diferencia radical del ser-libre con los animales?
4.5. ¿Por qué no seguimos el proceso de las leyes naturales?
4.6. ¿Por qué la libertad me lleva al fundamento de la trascendencia?
4.7. ¿Qué función desempeña la existencia empírica, el mundo, para la libertad del hombre?
4.8. ¿Por qué se dice que el hombre es el único ser que tiene historia?
4.9. ¿Qué valor metafísico tiene la referencia de la libertad a la trascendencia?
4.10. ¿Cuál es la tarea del hombre en su situación?
4.11. ¿La tarea del hombre en las realidades del mundo tiene algo que ver con la «dicha inmanente»?
4.12. ¿Dónde reside el rango jerárquico del hombre?

JEAN PAUL SARTRE

1. *El punto de partida de su pensamiento*, al igual que el de todo existencialista, es el *sum;* no le interesa ni el *cogito* cartesiano ni el esencialismo de la filosofía tradicional. Sartre parte del problema del ser concreto analizando al hombre en su conciencia (fenomenología existencial), y de ahí hilvana su ontología.

1.1. Para Sartre, el ser del fenómeno se identifica con lo sensible y con lo material.
1.2. Se mueve sólo en una fenomenología que hace imposible toda trascendencia de lo sensible.

2. *Análisis fenomenológico de la conciencia*

2.1. Parte del principio husserliano de la intencionalidad; toda conciencia es conciencia de algo. La conciencia se proyecta hacia algo exterior a ella. La conciencia no es una introyección del objeto en su interior, sino una proyección fuera de sí: al igual que un plano inclinado que nos hace deslizar hacia el objeto exterior. Pero la conciencia es un vacío de lo sensible o exterior hacia lo cual está orientada.
2.2. Conocer es aniquilar el objeto conocido, envolverlo en el anillo de la nada: Conocer esta casa es saber que no soy esta casa, que soy distinto y separado de ella, que estoy fuera de ella, distante. Luego la conciencia del hombre es reflejo reflectante, casa de cristal, o plano inclinado por el que la conciencia del hombre:

a) Por su intencionalidad hacia lo exterior aniquila los objetos, crea distancia entre objeto y conciencia.
b) En sí misma no es más que intencionalidad, vacío de ser (sensible) y por consiguiente nada. «Es un poder de ser lo que no se es y de no ser lo que se es.» No es objeto conocido, no es el ser sensible, y cuando lo conoce se distingue de él rechazándolo fuera de sí. Si se quiere conocer a sí misma, debe lanzarse hacia algo que no es ella para distinguirse y aniquilarse reconociendo la no-conciencia o no-identidad, creando la nada, y sintiéndose nada. A esta conciencia Sartre la llama *ser-para-sí.*

Not.

2.3. El ser-para-sí se contrapone al ser-en-sí: Que es plenitud de coincidencia, relleno o compacto ya que no tiene relación consigo mismo. Es una masa impenetrable sin fisuras, quieta y viscosa. De manera que el *ser-en-sí* es lo material y lo sensible.

2.4. La ontología sartriana es concebida como una tensión entre el ser-para-sí con el ser-en-sí, es decir: Entre el ser-en-sí que es y el ser-para-sí que no es. Esta tensión ocurre a causa del sismo, de la falla en el seno del ser total que ha hecho aparecer la descomprensión del ser, la conciencia en el seno del *to holos* o pleno original.

3. *Antropología.*

3.1. El hombre por ser conciencia es devenir, contraposición del *to holos* (plenitud del en-sí). No es una esencia sino una existencia desencializada.

3.2. Es el único ser, el hombre, que se pregunta por el ser creando así una ruptura entre sujeto-objeto e introduciendo la no-identidad o nada constituyente de la conciencia que nunca podrá hacerlo en sí (el ser material y sensible).

3.3. La conciencia del hombre no puede quedarse sola por ser puro vacío y se convierte en actividad (*ek-stasis* o proyectos) triple:

a) El para-sí va hacia sí mismo, porque carece de la conciencia consigo mismo; corre siempre tras sí, sin poder alcanzarse, sin jamás realizarse. Dos razones explican este fracaso: la temporalidad y la libertad de la conciencia. Temporalidad de la que el hombre recorre su carrera para realizarse pasando por el pasado, presente y futuro, siendo estos tres estados aniquilados del en-sí, y dejando a la conciencia del hombre en la nada o en el fracaso, porque el pasado se incluye en el para-sí o conciencia como algo que ya no es, el presente como algo que se hace fisura de la nada, y el futuro como algo que no es aún. Libertad, ya que la conciencia al sentirse vacía sale de sí misma hacia el en-sí para cobrar conciencia de sí propia. Sin embargo el en-sí viscoso la embebe como «el papel secante a la tinta» la solidifica y se pega viscosamente a ella. El para-sí o la conciencia por un lado intenta constantemente desligarse del en-sí y por otro tiende hacia él necesariamente. Este intento de despegarse del hombre del en-sí que se le pega viscosamente es la libertad, la cual es vacío y negación contrapuesta al en-sí que es ser y necesidad. Dado que la libertad es vacío y nada no tiene límites, es absoluta indeterminación, ser libre. La conciencia sabe que es un para-sí sola ante un en-sí que intenta embeberla.

b) El para-sí va hacia otro, intentando en vano construir su ser para-otro. Entre mi ser para-sí y el ser para sí-del-otro se entabla una lucha se revela que el amor es absurdo e imposible, pues es tendencia egoísta, ya que quiere convertir al otro en un en-sí, en un objeto: cosificándole, lo cual sucede en todas las manifestaciones del amor:

1. Sexualmente, puesto que el para-sí del otro absorbe en su carne al primero y le quita la libertad (su para-sí) convirtiéndolo en objeto.
2. Si se expresa sádicamente atormentando al otro para quitarle la libertad, el otro le convierte en verdugo (objeto), y en el caso que el primero lo asesine queda siempre convertido en objeto.
3. Y si este amor quiere ser desinteresado también es absurdo, ya que el amante quiere ser amado y absorbido por el otro para que le quite su gratuidad. Quiere ser un en-sí, un objeto, para el otro, y éste a su vez desea lo mismo. En vano puede salirse de este dilema absurdo que nos justifica que «el infierno es el otro».

c) El para-sí pretende ser un en-sí. La conciencia quiere codificarse lo cual es absurdo y contradictorio ya que la autoconciencia quiere convertirse en ser sin dejar de ser nada. Quiere ser plenitud del en-sí y nada del para-sí. De ahí que el hombre es contradictorio en su actividad. Es pasión inútil en todos los intentos de *ek-stasis*.

3.4. Por ser el hombre pasión inútil, absurdo, libertad absoluta, empeño imposible, siente asco, náusea por su existencia. Se siente ahí sin sentido, está «de más» y condenado a llevar la carga de su propia autocreación o libertad que no tiene sentido. Ante este hecho su náusea no sólo es metafísica sino incluso física.

4. *Ateísmo.*

«Si Dios existe, al menos hay un ser cuya existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido, por ningún concepto, y este ser es el hombre. No hay naturaleza humana porque no hay Dios que la conciba.» SARTRE expone los siguientes argumentos que hacen imposible la existencia de Dios:

a) La conciencia humana tiene una obsesión de síntesis imposible del en-sí y del para-sí. Del ser y de la nada. La expresión de la conciencia de hacerse un en-sí le llama Sartre «el to holos»: el todo donde se dio el sismo. Este todo es el dios imposible y contradictorio, ya que por un lado es totalidad material sensible, masa bruta, cosmos sin relaciones, por otro lado es un para-sí: un absoluto, causa de sí mismo, es decir el ser que su esencia precede a su existencia. Sería un ser que no puede pensarse por ser contradicción, ya que siendo para-sí se distingue, y siendo al mismo tiempo en-sí no se distingue.

b) Al ser el hombre un para-sí: libertad total de indeterminación, autocreación de sí mismo, nadie puede trazarle caminos es decir enajenarlo de su libertad; luego para que exista el hombre como hombre no puede haber ni Dios ni nada sobre él.

c) Si Dios existe es una pura creación del hombre al exonerarse de su responsabilidad. Dios es el producto de una farsa de mala fe.

5. *La moral de la libertad.*

Siendo el hombre libre, pura libertad (una existencia que precede a la esencia) su misión es asumirla sin que su obrar se regule por normas: «En el fondo es lo mismo ser un conductor de pueblos que ser un borracho», el hombre debe comprometerse totalmente sin excusas, sin transferir ni a las normas ni a las personas la propia responsabilidad, pues lo contrario sería una farsa de mala fe. Y comprometido el hombre en su actuar libremente encuentra en su conciencia la esperanza de que este actuar mismo es lo único bueno y conveniente, de ahí que el existencialismo es un humanismo.

TEXTO 1:

Superación del realismo y del esencialismo

En-sí y para-sí: lineamientos metafísicos

Ahora nos es dado concluir. Desde nuestra introducción, habíamos descubierto la conciencia como un llamado de ser, y habíamos mostrado que el *cogito* remitía inmediatamente a un ser-en-sí *objeto* de la conciencia. Pero, después de descubrir el En-sí y el Para-sí, nos había parecido difícil establecer un nexo entre ambos, y habíamos temido caer en un dualismo insuperable. Este dualismo nos amenaza, además, de otra manera: en efecto, en la medida en que puede decirse que el Para-sí

es, nos encontrábamos frente a dos modos de ser radicalmente distintos: el del Para-sí que tiene de ser lo que es, es decir, que es lo que no es y que no es lo que es, y el del En-sí, que es lo que es. Nos preguntábamos entonces si el descubrimiento de estos dos tipos de ser no terminaba en el establecimiento de un hiato que escindiera al Ser, como categoría general perteneciente a todos los existentes, en dos regiones incomunicables, en cada una de las cuales la noción de Ser debía ser tomada en una acepción originaria y singular.

Nuestras investigaciones nos han permitido responder a la primera de esas preguntas: el Para-sí y el En-sí están reunidos por una conexión sintética que no es otra que el propio Para-sí. El Para-sí, en efecto, no es sino la pura nihilización del En-sí; es como un agujero de ser en el seno del Ser. Conocida es la amena ficción con que ciertos divulgadores acostumbran ilustrar el principio de conservación de la energía: si ocurriera, dicen, que uno solo de los átomos constituyentes del universo se aniquilara, resultaría una catástrofe que se extendería al universo entero, y sería, en particular, el fin de la Tierra y del sistema estelar. Esta imagen puede servirnos: el Para-sí aparece como una leve nihilización que tiene origen en el seno del Ser; y basta esta nihilización para que una catástrofe total *ocurra* al En-sí. Esa catástrofe es el mundo. El Para-sí no tiene otra realidad que la de ser la nihilización del ser. Su única cualificación le viene de ser nihilización del En-sí individual y singular, y no de un ser en general. El Para-sí no es la nada en general, sino una privación singular; se constituye en privación de *este ser*. No cabe, pues, que nos interroguemos sobre la manera en que el para-sí puede unirse al en-sí, ya que el para-sí no es en modo alguno una sustancia autónoma. En tanto que nihilización, *es sido* por el en-sí; en tanto que negación interna, se hace anunciar por el en-sí lo que él no es, y, por consiguiente, lo que tiene-de-ser. Si el cogito conduce necesariamente fuera de sí, si la conciencia es una cuesta resbaladiza en que no es posible instalarse sin encontrarse al punto precipitado afuera, sobre el ser-en-sí, ello se debe a que la conciencia no tiene de por sí ninguna suficiencia de ser como subjetividad absoluta, y remite ante todo a la cosa. No hay ser para la conciencia fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo. ¿Y esto qué significa, sino que la conciencia es lo *Otro* de Platón? Recuérdense las bellas descripciones que el Extranjero del «Sofista» da de eso otro, que no puede ser captado sino «como en sueños»: que no tiene otro ser que su ser-otro, es decir, no goza sino de un ser prestado; que, considerado en sí mismo, se desvanece y sólo recobra una existencia marginal si se fija la mirada en el ser; que se agota en su ser otro que sí mismo y otro que el ser. Hasta parece que Platón haya visto el carácter dinámico que presentaba la alteridad de lo otro con respecto a sí mismo, pues en ciertos textos ve en ello el origen del movimiento. Pero podía haber llevado las cosas aún más lejos; hubiera visto entonces que lo otro o no-ser relativo no podía tener una apariencia de existencia sino a título de conciencia. Ser otro que el ser es ser conciencia (de) sí en la unidad de los ék-stasis temporalizadores. ¿Y qué puede ser la alteridad, en efecto, sino el *chessé-croisé* de reflejo y reflejante que hemos descrito en el seno del para-sí, ya que la única manera en que lo otro puede existir como otro es la de ser conciencia (de) ser otro? La alteridad, en efecto, es negación interna, y sólo una conciencia puede constituirse como negación interna. Cualquier otra concepción de la alteridad equivaldría a ponerla como un en-sí, es decir, a establecer entre ella y el ser una relación externa, que requeriría la presencia de un testigo para comprobar que el otro es otro que el en-sí. Por lo demás, lo otro no puede ser otro sin emanar del ser; en ello, es relativo al en-sí; pero tampoco podría ser otro sin *hacerse otro:* de lo contrario, su alteridad se convertiría en algo dado, o sea en un *ser* capaz de ser considerado en-sí. En tanto que es relativo al en-sí, lo otro está afectado de facticidad; en tanto que se hace a sí mismo, es un absoluto. Es lo que señalábamos al decir que el para-sí no es fundamento de su ser-como-nada-de-ser, sino que funda perpetuamente su nada-de-ser. Así, el para-sí es un absoluto *unselbststandig*, lo que hemos llamado un absoluto no sustancial. Su realidad es puramente *interrogativa*. Si puede preguntar y cuestionar, se debe a que él mismo está siempre *en cuestión;* su ser nunca es *dado*, sino *interrogado*, ya que está siempre separado de sí mismo por la nada de la alteridad; el para-sí está siempre en suspenso porque su ser es un perpetuo aplazamiento. Si pudiera alcanzarlo alguna vez, la alteridad desaparecería al mismo tiempo, y, con ella, desaparecerían los posibles, el conocimiento, el mundo. Así, el problema *ontológico* del conocimiento se resuelve por la afirmación de la primacía ontológica del en-sí sobre el para-sí. Pero ello para hacer nacer inmediatamente una interrogación metafísica. El surgimiento del para-sí a partir del en-sí no es, en efecto, comparable en modo alguno a la génesis *dialéctica* de lo Otro de Platón a partir del ser. Ser y otro, en efecto, para Platón son *géneros*. Pero hemos visto que, al contrario, el ser es una aventura individual. Y, análogamente, la aparición del para-sí es el acaecimiento absoluto que viene al ser. Cabe aquí, pues, un problema metafísico, que podría

formularse de este modo: ¿Por qué el para-sí surge a partir del ser? Llamamos metafísico, en efecto, el estudio de los procesos individuales que han dado nacimiento a *este* mundo como totalidad concreta y singular. En este sentido, la metafísica es a la ontología lo que a las sociología la historia. Hemos visto que sería absurdo preguntarse por qué el ser es otro; que la pregunta sólo tendría sentido en los límites de un para-sí, y que inclusive supone la prioridad ontológica de la nada sobre el ser, cuando, al contrario, hemos demostrado la prioridad del ser sobre la nada; tal pregunta no podría plantearse sino a consecuencia de una contaminación con una pregunta exteriormente análoga y, sin embargo, muy diversa: ¿por qué *hay* ser? Pero sabemos ahora que ha de distinguirse cuidadosamente entre ambas preguntas. La primera carece de sentido: todos los «porqués», en efecto, son posteriores al ser, y lo suponen. El ser es, sin razón, sin causa y sin necesidad; la definición misma del ser nos presenta su contingencia originaria. A la segunda hemos respondido ya, pues no se plantea en el terreno metafísico sino en el ontológico: «hay» ser porque el para-sí es tal que haya ser. El carácter de *fenómeno* viene al ser por medio del para-sí. Pero, si las preguntas sobre el origen del ser o sobre el origen del mundo carecen de sentido o reciben una respuesta en el propio sector de la ontología, no ocurre lo mismo con el origen del para-sí. El para-sí, en efecto, es tal que tiene el derecho de revertirse sobre su propio origen. El ser por el cual el porqué llega al ser tiene derecho de plantearse su propio porqué, puesto que él mismo es una interrogación, un porqué. A esta pregunta, la ontología no podría responder, pues se trata de explicar un acaecimiento y no de describir las estructuras de un ser. Cuando mucho, la ontología puede hacer notar que la nada que *es sida* por el en-sí no es un simple vacío desprovisto de significación. El sentido de la nada de la nihilización consiste en ser sida para fundar el ser. La ontología nos provee de dos informaciones que pueden servir de base para la metafísica: la primera es que todo proceso de fundamento de sí es ruptura del ser-idéntico del en-sí, toma de distancia del ser con respecto a sí mismo y aparición de la presencia a sí o conciencia. Sólo haciéndose para-sí el ser podría aspirar a ser causa de sí. La conciencia como nihilización del ser aparece, pues, como un estadio de una progresión hacia la inmanencia de la causalidad, es decir, hacia el ser causa de sí. Sólo que la progresión se para ahí, a consecuencia de la insuficiencia de ser del para-sí. La temporalización de la conciencia no es un progreso ascendente hacia la dignidad de *causa sui*, sino un flujo de superficie cuyo origen es, al contrario, la imposibilidad de ser causa de sí. De este modo, el *ens causa sui* queda como lo *fallido*, como la indicación de un trascender imposible *en altura*, que condiciona por su misma no-existencia el movimiento horizontal de la conciencia; así, la atracción vertical que la luna ejerce sobre el océano tiene por efecto el desplazamiento horizontal que es la marea. La otra indicación que la metafísica puede extraer de la ontología es que el para-sí es *efectivamente* perpetuo proyecto de fundarse a sí mismo en tanto que ser y perpetuo fracaso de ese proyecto. La presencia a sí con las diversas direcciones de nihilización (nihilización ek-stática de las tres dimensiones temporales, nihilización geminada de la pareja reflejo-reflejante) representa el primer surgimiento de ese proyecto; la reflexión representa la reduplicación del proyecto, que se revierte sobre sí mismo para fundarse por lo menos en tanto que proyecto, y la agravación del hiato nihilizador por el fracaso de ese proyecto mismo; el «hacer» y el «tener» categorías cardinales de la realidad humana, se reducen de modo inmediato o mediato al proyecto de ser; por último, la pluralidad de los unos y los otros *puede* interpretarse como una última tentativa de fundarse, tentativa que termina en la separación radical entre el ser y la conciencia de ser.

Así, la ontología nos enseña: 1.° que *si* el en-sí debiera fundarse, no podría ni siquiera intentarlo salvo haciéndose conciencia; es decir, que el concepto de *causa sui* lleva consigo el de presencia a sí, es decir, el de la descomprensión de ser nihilizadora; 2.° que la conciencia es *de hecho* proyecto de fundarse a sí misma, es decir, proyecto de alcanzar la dignidad del en-sí-para-sí o en-sí-causa-de-sí. Pero no podríamos valernos de ello. Nada permite afirmar, en el plano ontológico, que la nihilización del en-sí en para-sí tenga por significación, desde el origen y en el seno mismo del en-sí, el proyecto de ser causa de sí. Muy al contrario, la ontología choca aquí con una contradicción profunda, puesto que la posibilidad de un fundamento viene al mundo por el para-sí. Para ser proyecto de fundarse *a sí mismo*, sería menester que el en-sí fuera originariamente presencia a sí, es decir, que fuera ya conciencia. La ontología se limitará, pues, a declarar que *todo ocurre como si* el en-sí, en un proyecto de fundarse a sí mismo, se diera la modificación del para-sí. A la metafísica corresponde formar las *hipótesis* que permitirán concebir ese proceso como el acaecimiento absoluto que viene a coronar la aventura individual que es la existencia del ser. Va de suyo que tales hipótesis quedarán como hipótesis, pues no podríamos alcanzar ni convalidación ni invalidación ulterior de ellas. Lo que constituirá la *validez* de las mismas será sólo la posibilidad que nos den de

unificar los datos de la ontología. Esta unificación no deberá constituirse, naturalmente, en la perspectiva de un devenir histórico, puesto que la temporalidad viene al ser por el para-sí. No tendría, pues, sentido alguno preguntarse qué era el ser *antes* de la aparición del para-sí. Pero no por eso la metafísica debe renunciar a intentar determinar la naturaleza y el sentido de ese proceso antehistórico, fuente de toda historia, que es la articulación de la aventura individual (o existencia de en-sí) con el acaecimiento absoluto (o surgimiento del para-sí). En particular, al metafísico corresponde la tarea de decidir si el movimiento es o no una primera «tentativa» del en-sí para fundarse, y cuáles son las relaciones entre el movimiento como «enfermedad del ser» y el para-sí como enfermedad más profunda, llevada hasta la nihilización. (*El ser y la nada*, conclusión.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*
2. *Análisis semántico de los términos:* 'ser', 'cogito', 'ser-en-sí', 'conciencia', 'ser-para-sí', 'mundo', 'sustancia', 'ser-otro', 'apariencia', 'negación interna', 'alteridad', 'ek-stasis', 'absoluto', 'género', 'ser-causa-de-sí', 'nihilización', 'temporalidad'.
3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El cogito remitía inmediatamente a un ser-en-sí objeto de la conciencia.'
3.2. 'Dos modos de ser radicalmente distintos: el del Para-sí que tiene de ser lo que es, es decir, que es lo que no es y que no es lo que es, y el del En-sí, que es lo que es.'
3.3. 'El Para-sí no tiene otra realidad que la de ser la nihilización del ser.'
3.4. 'El Para-sí no es la nada en general, sino una privación singular.'
3.5. 'La conciencia no tiene de por sí ninguna suficiencia de ser como subjetividad absoluta, y remite ante todo a la cosa.'
3.6. 'La alteridad, en efecto, es negación interna, y sólo una conciencia puede constituirse como negación interna.'
3.7. 'La conciencia como nihilización del ser aparece, pues, como un estadio de una progresión hacia la inmanencia de la causalidad, es decir, hacia el ser causa de sí.'
3.8. 'La temporalización de la conciencia no es un progreso ascendente hacia la dignidad de causa sui, sino un reflejo de superficie cuyo origen es, al contrario, la imposibilidad de ser como causa de sí.'
3.9. 'El «hacer» y el «tener», categorías cardinales de la realidad humana, se reducen de modo inmediato o mediato al proyecto de ser.'
3.10. 'La ontología se limitará, pues, a declarar que todo ocurre como si el en-sí, en un proyecto de fundarse a sí mismo, se diera la modificación del para-sí.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Cita y explica cada una de las categorías existenciales de la conciencia que aparecen en el texto.
4.2. ¿Cómo aplica Sartre el método fenomenológico en el texto propuesto?
4.3. ¿Por qué la conciencia interpretada como cogito remite a un en-sí?
4.4. ¿En qué consiste la dialéctica del para-sí? Explica cada uno de sus momentos.
4.5. ¿Cuál es la relación que establece Sartre entre metafísica y ontología?
4.6. ¿Acaso es un absurdo preguntarse por qué el ser es otro?
4.7. ¿De dónde le adviene al ser su carácter fenoménico?
4.8. ¿Acaso la palabra nada es un término sin sentido?
4.9. ¿Cómo justifica Sartre la primacía de la existencia sobre la esencia?
4.10. Explica las características generales del existencialismo sartriano basándose en el texto.

TEXTO 2:

El problema de la libertad humana

El estudio de la voluntad ha de permitirnos, al contrario, adelantarnos más en la comprensión de la libertad. Por eso lo que ante todo reclama nuestra atención es que, si la voluntad ha de ser autónoma, es imposible considerarla como un hecho psíquico *dado*, es decir, en-sí. No podría pertenecer a la categoría de los «estados de conciencia» definidos por el psicólogo. En éste como en todos los demás casos, comprobamos que el estado de conciencia es un mero ídolo de la psicología positiva. La voluntad es necesariamente negatividad y potencia de nihilización, si ha de ser libertad. Pero entonces no vemos ya por qué reservarle la autonomía. Mal se conciben, en efecto, esos agujeros de nihilización que serían las voliciones y surgirían en la trama, por lo demás densa y plena, de las pasiones y del *παθος* en general. Si la voluntad es nihilización, es preciso que el conjunto de lo psíquico lo sea también. Por otra parte —y volveremos pronto sobre ello—, ¿de dónde se saca que el «hecho» de pasión o el puro y simple deseo no sean nihilizadores? ¿La pasión no es, ante todo, proyecto y empresa, no pone, justamente, un estado de cosas como intolerable, y no está obligada por eso mismo a tomar distancia con respecto a ese estado y a nihilizarlo aislándolo y considerándolo a la luz de un fin, es decir, de un no-ser? ¿Y la pasión no tiene sus fines propios, que son reconocidos precisamente en el momento mismo en que ella los pone como no-existentes? Y, si la nihilización es precisamente el ser de la libertad, ¿cómo negar la autonomía a las pasiones para otorgársela a la voluntad?

Pero hay más: lejos de ser la voluntad la manifestación única o, por lo menos, privilegiada, de la libertad, supone, al contrario, como todo acaecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como voluntad. La voluntad, en efecto, se pone como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a ella: decreta que la prosecución de esos fines será reflexiva y deliberada. La pasión puede poner los mismos fines. Puede, por ejemplo, ante una amenaza, huir a todo correr, por miedo de morir. Este hecho pasional no deja de poner implícitamente como fin supremo el valor de la vida. Otro comprenderá, al contrario, que es preciso permanecer en el sitio, aun cuando la resistencia parezca al comienzo más peligrosa que la huida: «se hará fuerte». Pero su objetivo, aunque mejor comprendido y explícitamente puesto, es el mismo que en el caso de la reacción emocional; simplemente, los medios para alcanzarlo están más claramente concebidos; unos de ellos se rechazan como dudosos o ineficaces, los otros son organizados con más solidez. La diferencia recae aquí sobre la elección de los medios y sobre el grado de reflexión y explicación, no sobre el fin. Empero, al fugitivo se le dice «pasional», y reservamos el calificativo de «voluntario» para el hombre que resiste. Se trata, pues, de una diferencia de actitud subjetiva con relación a un fin trascendente. Pero, si no queremos caer en el error que denunciábamos antes, considerando esos fines trascendentes como prehumanos y como un límite *a priori* de nuestra trascendencia, nos vemos obligados a reconocer que son la proyección temporalizadora de nuestra libertad. La realidad-humana no puede recibir sus fines, como hemos visto, ni de afuera ni de una pretendida «naturaleza» interior. Ella los elige, y, por esta elección misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos. Desde este punto de vista —y si se comprende claramente que la existencia del *Dasein* precede y condiciona su esencia—, la realidad humana, en y por su propio surgimiento, decide definir su ser propio por sus fines. Así, pues, la posición de mis fines últimos caracteriza a mi ser y se identifica con el originario brotar de la libertad que es mía. Y ese brotar es una *existencia;* nada tiene de esencia o de propiedad de un ser que fuera engendrado conjuntamente con una idea. Así, la libertad, siendo asimilable a mi existencia, es fundamento de los fines que intentaré alcanzar, sea por la voluntad, sea por esfuerzos pasionales. No podría, pues, limitarse a los actos voluntarios. Al contrario, las voliciones son, como las pasiones, ciertas actitudes subjetivas por las cuales intentamos alcanzar los fines puestos por la libertad original. Por libertad original, claro está, no ha de entenderse una libertad *anterior* al acto voluntario o apasionado, sino un fundamento rigurosamente contemporáneo de la voluntad o de la pasión, que éstas, cada una a su manera, *manifiestan*. Tampoco habrá de oponerse la libertad, a la voluntad o a la pasión como el «yo profundo» de Bergson al yo superficial: el para-sí es íntegramente ipseidad y no podría haber «yo-profundo», a menos de entenderse por ello ciertas estructuras trascendentes de la psique. La libertad no es sino la *existencia* de nuestra voluntad o de nuestras pasiones, en cuanto esta existencia es nihilización de la facticidad, es decir, la existencia de un ser que es su ser en el modo de tener de

serlo. Volveremos sobre ello. Retengamos, en todo caso, que la voluntad se determina en el marco de los móviles y fines ya puestos por el para-sí en un proyecto trascendente de sí mismo hacia sus posibles. Si no, ¿cómo podría comprenderse la deliberación, que es apreciación de los medios con relación a fines ya existentes? (*El ser y la nada*, cuarta parte. Cap. I, 1.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'nihilización', 'voluntad', 'libertad', 'en sí', 'pasión', 'Dasein', 'deliberación', 'facticidad', 'para-sí', 'ipseidad', 'yo-profundo'.

3. *Análisis de enunciados.*

3.1. 'Si la voluntad ha de ser autónoma, es imposible considerarla como un hecho psíquico dado, es decir, en-sí.'
3.2. 'La voluntad es necesariamente negatividad y potencia de nihilización, si ha de ser libertad.'
3.3. 'La voluntad, en efecto, se pone como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella.'
3.4. '(La realidad-humana) elige (los fines), y, por esta elección misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos.'
3.5. 'La libertad, siendo asimilable a mi existencia, es fundamento de los fines que intentaré alcanzar, sea por la voluntad, sea por esfuerzos pasionales.'
3.6. 'El para-sí es íntegramente ipseidad y no podría haber yo-profundo, a menos de entenderse por ello ciertas estructuras trascendentes de la psique.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Por qué la libertad es el fundamento de la voluntad?
4.2. ¿Acaso la realidad humana recibe los fines-motivos desde el exterior?
4.3. ¿Cuál es la diferencia entre la voluntad y la libertad?
4.4. Explica la descripción fenomenológica de la voluntad según Sartre.
4.5. ¿Acaso el concepto de libertad en Sartre implica un absoluto indeterminismo del hombre?
4.6. ¿Por qué en Sartre la libertad es el principio radical de la existencia humana?
4.7. ¿Cuáles son las caracteríticas de la Antropología sartriana?
4.8. ¿Cuáles son las consecuencias que se infieren de la concepción de la voluntad como principio autónomo de obrar?
4.9. Explica la primacía de la existencia sobre la esencia en el *Dasein.*
4.10. Crítica sartriana a la concepción positivista y vitalista (bergsoniana) de la voluntad-libertad.

17

EL PERSONALISMO

La afirmación de la singularidad frente a las masificaciones.

TEMA 17

El Personalismo

1. Introducción.

1.1 *Acepciones.*

El término «personalismo» fue creado por Paul Janet en su *Histoire de la Philosophie; Les problèmes et les ècoles* y fue difundido en primer lugar por Charles Renouvier con su obra *El personalismo*, en 1903 y posteriormente por la revista *Esprit* fundada por Emmanuel Mounier como órgano difusor del personalismo en 1932.

En términos genéricos, se podría aceptar que el personalismo no pretende ser un sistema filosófico sino sólo una orientación general que quiere ordenar tanto la teoría como la práctica, pues nace más bien de la intención de defender al hombre de cualquier sistema.

En este sentido habría corrientes personalistas en el ámbito de la filosofía de la existencia, como también se podrían llamar personalistas ciertos autores de cuño idealista o de origen marxista.

Pero si el personalismo quiere mantener y asegurar su amplia influencia, consciente de que recoge y expresa uno de los anhelos más profundos de la humanidad y que en los momentos de desesperanza surge como el antídoto al obnubilamiento antropológico, debería hacer un esfuerzo de clarificación y de rigor.

Convendría reservar el nombre de personalismo para la concepción que, de un modo universal y radical, introdujera el ámbito en y desde el que pudiera surgir la auténtica denominación de persona en el mismo comienzo y planteamiento del acontecer mediador de la filosofía.

1.2. *Equívocos.*

La afirmación del valor absoluto de la persona humana puede tener orígenes muy diversos. Kant se movía, sin duda, bajo influjo cristiano, al defender que la persona humana no puede ser tratada como medio, sino sólo como fin. Sin embargo su interpretación del principio sería ya discutible. Según indica M. Blondel en *Les équivoques du personalisme* en 1934, para Kant la doctrina de la autonomía moral de la persona humana se compaginaba muy bien con la idea política de un buen dictador e incluso de un tirano sin más, como era Federico el Grande.

Pero mucho más equívoca es la apología de la persona humana que hicieron y siguen haciendo autores, cristianos o no, a partir de una inspiración vagamente romántica e individualista, o explícitamente nietzscheana. Son conocidos los extre-

mos de tiranía y destrucción a que han llevado ciertas tendencias políticas que se presentaban como defensoras de la civilización occidental.

Pero los equívocos y ambigüedades han continuado hasta nuestros días y su constatación tal vez explique ciertos menosprecios desde ámbitos de filosofía sistemático-academicista y desde ámbitos de inmediatez socio-política, al mismo tiempo que espolean a nobles pensadores en la búqueda de la forma de apresar y enuclear este anhelo, este germen, esta intuición que barruntan como un gran generador de novedad en el horizonte interpretativo y configurador-transformador de la realidad.

1.3. *Un ámbito de referencia más amplio y más antiguo.*

1.3.1. *Su origen.*

Karl Heim en su obra *Glaube und Denken* (1931) después de aludir al descubrimiento hecho por L. Feuerbach de la relación «yo-tú» escribe: «Desde Feuerbach lucha por imponerse cada día con más claridad un pensamiento que, cuando sea captado con nitidez, conducirá necesariamente a un segundo renacimiento en el pensamiento europeo que desbordará el punto de partida cartesiano de la filosofía moderna». Según este autor, estamos ante un «giro copernicano» de tanta trascendencia como el «cogito» de Descartes, el «formalismo» de Kant y el «descubrimiento idealista del Yo», cuya meta común consistía en descubrir la pieza angular, el ámbito original desde donde desarrollar el acontecer mediador de la filosofía.

1.3.2. *Dificultades en la profundización y tematización de la relación original: «yo-tú».*

La preocupación socio-política, acuciante, aparta sin cesar la atención del filósofo del lugar original de la experiencia de la comunión con el tú, para hacerle reflexionar sobre la estructura de la sociedad y sus condicionamientos, o sobre la dialéctica entre el amor, que parece sólo posible en la relación interpersonal con el tú concreto, y el derecho, como categoría que rige las relaciones sociales generales.

Este sería el caso de muchos hegelianos y del mismo Hegel, que pasan a considerar las dimensiones económico-sociales y políticas de la existencia, después de un estudio breve e insuficiente del amor interpersonal.

Pero las investigaciones pierden su punto radical de referencia y la clave que podría solucionar realmente sus problemas, si no se ha insistido primeramente en el tema del encuentro interpersonal y en la mutua constitución que en él experimentan el yo y el tú.

1.3.3. *Reordenamiento de las tematizaciones y reencauzamiento de las investigaciones desde el ámbito de «el encuentro yo-tú»: «pensar dialógico», «filosofía del encuentro», «personalismo dialógico».*

Atendiendo a la compleja problemática que desde la vida y la reflexión dificulta y distrae la correcta tematización e investigación, el cauce filosófico tiende hoy hacia aquellas formas de personalismo que introducen el ámbito en y desde el que puede surgir la auténtica y real denominación de persona en el mismo comienzo y planteamiento del acontecer mediador de la filosofía.

Las formulaciones actuales del personalismo no parten de la persona considerada individualmente, sino del hecho más radical de la relación constituyente: yo-tú.

Este personalismo que se podría caracterizar como interpersonalismo o comunionismo, es conocido más frecuentemente con la denominación de «pensar dialógico», «filosofía del encuentro», o «personalismo dialógico».

1.4. *Dos formas de plantearse el tema del «otro»: desde la filosofía trascendental o desde el pensar dialógico.*

1.4.1. *Enmarque significativo del término «otro».*

a) El «otro» como objeto conocido, en contraposición al sujeto cognoscente.
b) El «otro» como necesario punto de referencia intersubjetivo del mismo acto de conocer los objetos.
c) El «otro» como objeto del propio yo que ha sido ya descubierto y afirmado en su dimensión volitiva o existencial.
d) El «otro» como una forma de denominar el punto de partida del «encuentro: tú-yo».
e) El «otro» como una forma de denominar la implicación continuada (común-unión) del «encuentro: tú-yo, yo-tú».

1.4.2. *Desde la filosofía trascendental.*

Desde la filosofía trascendental se intenta deducir o al menos explicar el conocimiento del otro a partir de la certeza del propio yo pensante y la existencia del otro como objeto del conocimiento.

Desde la filosofía trascendental se intenta deducir o al menos explicar el querer al otro a partir de la propia voluntad y la existencia del otro como objeto de querer, de voluntad.

La deducción trascendental a partir de la razón pura y a partir de la razón práctica nos conduce a la existencia (con más o menos realidad y alteridad) de otros «yos» como objetos, con los que no se puede dar un verdadero «encuentro». Como máximo se daría una relación de «eros», causa y significación de objetivación, pero no se daría el «amor interpersonal», causa y significación del encuentro: «yo-tú».

Para el filósofo que utiliza el análisis trascendental el encuentro con el tú y el mismo tú es un problema (objetivable) que hay que resolver racionalmente. En algunos casos se llega u afirmar que es sólo un seudoproblema.

La filosofía trascendental intentará siempre hacer suya la realidad del encuentro pues se siente cuestionada por ella.

1.4.3. *Desde el pensar dialógico.*

Parten del «encuentro con el tú» considerado como experiencia original indeducible. Esta es su llamada «intuición dialógica».

Es una intuición en el sentido de que es un hecho, previo a todo razonamiento, que hay que aceptar.

Para el dialógico el «encuentro con el tú» y el mismo «tú» es un misterio que hay que respetar.

Lo único que puede hacer el pensador es expresar los diversos «aspectos» de la «comunión con el tú»: corporalidad, presencia, palabra, fe interpersonal, confianza, amor, fidelidad, disponibilidad, confidencia, testimonio, esperanza, ... Y esto no como quien describe un hecho neutro, que no le afecta, sino sólo en la medida en que él mismo participa de esa experiencia original.

Es significativo que los pensadores dialógicos se mantienen fieles a la «intuición dialógica» en la medida en que rechazan los presupuestos racionales tanto del planteamiento de la filosofía trascendental como de toda filosofía.

Conscientes de ello, los cultivadores (fundadores y continuadores) de este «pensar dialógico» o «nuevo pensar» no lo llaman «filosofía dialógica» ya que consideran, además, que su «ámbito» es el límite (punto de arranque o término) de la filosofía racio-sistemática-tradicional.

2. Emmanuel Mounier.

2.1. *Biografía.*

1905 Nace en Grenoble.
1927 Presenta una Memoria para obtener el Diploma en Filosofía, sobre «El conflicto entre antropocentrismo y teocentrismo en la Filosofía de Descartes».
1931 Publica, en colaboración con Marcel Péguy y Georges Izard, *El pensamiento de Charles Péguy.*
1931-32 Profesor de Filosofía en Sainte-Marie de Neully y en el Liceo de Saint-Omer.
Celebra reuniones con Maritain, Marcel, Danielou, du Bos, Berdiaev Arland, y otros intelectuales.
En el Congreso de Font Romeu, se constituye el movimiento «Esprit».
En octubre de 1932 aparece el número 1 de la revista.
1936 Es interrumpida la revista por órdenes superiores.
1939 Se une a los cazadores alpinos en «servicios auxiliares».
1940 Es cogido prisionero por los alemanes, siendo desmovilizado en julio, en Orange.
1941 El Gobierno de Vichy prohíbe la revista, acusando a Mounier de pertenecer al movimiento «Combat».
1943 Después de injustas retenciones se celebra el juicio y es absuelto.
1944 Escribe *El afrontamiento cristiano.* Reaparece *Esprit.*
1946 Publica *El tratado del carácter.*
1947 Publica *La libertad condicionada, Introducción a los personalismos, ¿Qué es el personalismo?*
1948 Publica *El despertar de Africa Negra, El pequeño miedo del siglo XX,* y *El personalismo.*
1950 Muere el 22 de marzo.

2.2. *Marco histórico.*

2.2.1. *Intención personalista frente a la crisis del siglo XX.*

La reflexión de Mounier nace de la crisis de 1929 de *Wallstreet,* crisis económica capitalista, que generó irremediablemente el paro de millones de obreros. Las consecuencias políticas no se hicieron esperar y el *malestar social* en las democracias liberales (Inglaterra y Francia sobre todo) junto al surgimiento del *totalitarismo* (Alemania, Italia y Rusia), se prolongó hasta el inicio de la segunda guerra mundial. Esta crisis se presenta como el resultado de la deficiente gestión de capitalismo, concepción del mundo basada en el *dinero* y en la *utilidad:* «el provecho capitalista vive de un doble parasitismo; uno contra la naturaleza, sobre el dinero; otro contra el hombre, sobre el trabajo».

Este «modelo» humano, el burgués, no es más que el fin del comienzo de una crisis que se ha gestado en occidente desde el Renacimiento, de donde surge el mal del hombre moderno: *el indiviudalismo.* El individualismo es una decadencia del individuo. En su inicio estaba dominado por el valor del heroísmo. Su modelo: el héroe, el conquistador, el tirano, el reformador. Pero cuando llegó el capitalismo con su invento del dinero, este mundo heroico cayó en la facilidad, en el confort, en la insensibilidad: «el confort

es al mundo burgués lo que el heroísmo era al Renacimiento y la santidad a la cristiandad medieval: el valor último, el móvil de la acción» (M. P.). He ahí por qué hablará Mounier en el «Manifiesto» de Font Romeu del 17 de agosto de 1932, de «rehacer el Renacimiento» y que después aparecerá más completo en el primer capítulo de *Revolución personalista y comunitaria* de 1934. ¡Rehacer el Renacimiento! Este exaltaba al individuo, con la pretensión de instaurar *un humanismo:* pero sus beneficios no han compensado sus perjuicios, y acaso el mayor de todos sea la ignorancia del *destino comunitario* del hombre y la confusión de la *libertad* del hombre con la *insolaridad con los demás.*

Junto a la crisis expuesta, aparecen soluciones de signo contrario al capitalismo: el colectivismo fascista y comunista; sistemas totalitarios que, a los ojos de Mounier, son tan inhumanos y negadores de la libertad del hombre como el capitalismo: « el verdadero mal del siglo está en que, por lo general, la persona falta en todos. Dos enfermedades la afligen de modo permanente: el individualismo, las tiranías colectivas. Hoy se hallan en su máxima virulencia, y sus efectos se suman, dado que no son sino dos fases de un mismo mal». (R. P. C.).

Del mismo modo, su oposición al fascismo es evidente: «pero denunciaremos más profundamente al fascismo como un tipo de actitud humana y como la dimisión más peligrosa que nos pueda ser hoy propuesta. Pseudohumanismo, pseudoespiritualismo que doblegan al hombre bajo el peso de los más pesados «espiritualismos» y de las «místicas» más ambiguas: culto de la raza, de la nación, del Estado, de la voluntad de poder, de la disciplina anónima, del Jefe, de los éxitos deportivos y de las conquistas económicas. A fin de cuentas, nuevo *materialismo*, si el materialismo es reducir y avasallar, en todos los aspectos, lo superior a lo inferior» (R. P. C.).

Tanto en lo económico como en lo político, el personalismo de Mounier no acepta supeditar el valor absoluto de la persona a ningún ente que lo determine o coarte: «una economía personalista regula el beneficio con relación al servicio ocasionado por la producción, la producción con relación al consumo, y el consumo con relación a una *ética de las necesidades humanas* establecidas en una perspectiva integral de la persona humana» (M. P.). Frase elocuente en la que se vertebra esa preocupación espiritual y moral que se inserta en el primer capítulo de su obra *Revolución personalista y comunitaria* con palabras de Péguy (autor leído en su juventud): «la revolución será moral o no será».

2.2.2. *El personalismo como «pedagogia histórico-comunitaria».*

Ante una situación histórica tan dramática, en la Navidad de 1929, siente Mounier una triple preocupación: «en esta época se cristaliza en mí un triple sentimiento: El sentimiento de que un ciclo de creación francesa está cerrado. El sufrimiento de ver nuestro cristianismo solidarizado con el «*desorden establecido*» (se refiere al «desajuste» humano-espiritual que ha originado el capitalismo). La percepción, bajo la crisis económica naciente, de una *crisis total* de la civilización» (M. G.)».

Vemos que la vocación de Mounier va descubriéndose bajo el *impacto de los acontecimientos*, y que, a su vez, va *más allá de ellos.* Es una cuestión *moral* y *espiritual* la que late bajo circunstancias económicas y políticas, que *hay que superar.*

La realidad social, económica y política, en su «desorden», es signo del

desorden humano, y luchando contra él, hay que irrumpir sobre éste. Hay que enfrentarse con las revoluciones en marcha y tratar de *reconducirlas*, sin entorpecer los bienes materiales que comporten hacia un *compromiso* histórico de *perfeccionamiento espiritual* y *moral del hombre*. Esa es la *intención civilizadora* del esfuerzo personalista; el sentido honesto y limpio de superar el caos o «desorden establecido» de una decadente civilización en pleno siglo XX. No en vano, Garaudy ha dicho que la preocupación central del personalismo es la de establecer la *responsabilidad del sujeto* y la de expresar su situación en la naturaleza y en la *historia*. En efecto, podemos hablar de las «conversiones» que progresivamente tuvo Mounier en ese *compromiso* con la historia y con la humanidad: y una de ellas fue esa voluntad de *ser educador, pedagogo*, configurador del *hombre abierto a los demás*, sea cual sea su ideología.

En consecuencia, vemos que el trabajo filosófico de Mounier *debe* situarse en el contexto de su intención fundamental: combatir por el hombre. Podemos decir en este sentido que el pensamiento de Mounier *no* tiene su origen en un planteamiento filosófico, entendido en sentido estricto, sino que arranca de una toma de conciencia de que la civilización occidental ha llegado a tocar fondo y hay que salvar a la persona de este «desorden establecido».

2.3. *Aproximaciones a la persona.*

2.3.1. *Inicial descripción de la persona.*

El personalismo coloca a la persona como centro de la reflexión y de la acción humana. Pero, ¿qué es la persona?: «queremos decir exactamente y de manera breve:

Que una persona *no puede jamás ser tomada como medio*, por una colectividad o por otra persona.

Que no existe espíritu impersonal, acontecimiento impersonal, de valor o de destino impersonal; *lo impersonal es la materia*. Toda comunidad en sí es una *persona de personas*, o bien no es sino un número o una fuerza; por consiguiente, materia. Espiritual es igual a personal.

... es *condenable* todo régimen que de derecho o de hecho considera a las personas como *objetos intercambiables*.

Que la sociedad, es decir, el régimen legal, jurídico y económico no tienen como misión ni subordinar a las personas ni asumir el desarrollo de sus vocaciones...» (R. P. C.).

Es toda una declaración de principios, en donde se pone de manifiesto el sentido de *dignidad*, de *respeto* y de *sociabilidad* que emana de la noción de persona. Nosotros hablamos el lenguaje usual de «comportarse como una persona», «visitar personalmente a alguien», «tratar a la gente como personas». ¿Qué queremos decir? Nos resultaría difícil dar una definición precisa del término persona, pero todos estaríamos de acuerdo en que le concedemos una solemnidad y dignidad especiales. Exigimos un *respeto* cuando se trata de personas, en cambio usamos el término «individuo» de un modo o *peyorativo* o *indiferente*: «*había cuatro individuos en aquella esquina...*». *Dado el carácter irrepetible* y único que adquiere la persona, Mounier siempre se retrajo a una definición de ella; le resultaba *imposible* colocarla en una simple *abstracción*, olvidando su realidad vital que se manifiesta de un modo real y sensible. La persona se da *a través de una vida* y, sin embargo, *no se agota* en sus manifestaciones, pero no porque se esconda detrás de esos

fenómenos (como si fuera un noumeno) sino que es una *realidad trascendente presente* en todos sus gestos y actitudes. Es *esencial* a la persona encontrarse en una situación *concreta* e *histórica*. Es por ello que sólo puede trascender esa situación, *asumiéndola* y *comprometiéndose con ella*. Ahora acaso se comience a ver la exigencia de una *revolución* llevada a cabo por la persona contra el «desorden establecido» por el individualismo capitalista.

2.3.2. *¿Qué es el individuo?*

Desde la perspectiva personalista, el individuo posee en el plano práctico un instinto de propiedad, de reivindicación y de egoísmo. Es la síntesis de una actitud *materialista* y *avariciosa*: «*la materia aisla, recorta, finge las figuras. El individuo es la disolución de la persona en la materia.* Pleonasmo: el individuo es, en resumen, la disolución de la persona; o todavía, la reconquista del hombre por la materia, que sabe imitar. La persona se opone al individuo en que ella es *dominio*, elección, formación, conquista en sí, ella corre el *riesgo del amor en lugar de fortificarse*. Ella es rica, en fin, de todas las comuniones con la carne del mundo y del hombre, con lo espiritual que la anima, con las comunidades que la relevan» (R. P. C.).

En contraposición al individuo, la persona se caracteriza por su unidad material-espiritual, que se *compromete eligiendo, dándose a los otros, conviviendo con ellos*, cooperando en la solución del problema del valor y del fin de la vida. Pero entendámonos: tal oposición *no* es empírico-descriptiva, sino *ético-pedagógica: no* hay una separación total entre las dos. Todos somos una *tensión dinámica* y *permanente* entre dos movimientos: uno de *dispersión* o pérdida en la materia (individualismo) y otro de *concentración* (personalización). La persona no es, pues, valgo sobrepuesto al individuo, sino que está *sustancialmente encarnada* y es en este sentido, una lucha contra el individuo que puede aflorar en cualquier momento: «la persona no crece sino despojándose incesantemente del individuo que en ella habita».

2.3.3. *La persona y la conciencia.*

El personalismo no acepta la división que establece toda postura intelectualista en el seno de la persona. En consecuencia, *no se puede captar a ésta únicamente como conciencia de sí mismo*, sistemática y abstracta; sino como *principio espiritual de vida*. La conciencia sólo obtiene «fragmentos efímeros de individualidad», no la riqueza de la persona; pues ésta trasciende a aquélla.

2.3.4. *La persona tampoco es la personalidad.*

Esta es la resultante de mi esfuerzo de personalización; es algo que tiene una «medida» en mis acciones, que se puede *objetivar* (decimos de un sujeto que tiene «personalidad»). Es un *reflejo de la persona*, de su progreso interior; pero que no tiene interés por sí sola. La persona en cambio, está *más allá de toda objetivación*, «ella está más allá, supraconsciente y supratemporal, una unidad dada, no construida, más vasta que las vistas que tengo de ella, más interior que las reconstrucciones que intento. Es una *presencia en mí*» (*R. P. C.*). *Lo propio de la persona es afirmar su compromiso*, su *autenticidad*, el encontrarse a sí misma *olvidándose de sí misma*, abriéndose a los otros.

2.3.5. *La persona y las ciencias del hombre.*

En su obra Tratado del carácter Mounier ordena los conocimientos científicos bajo la *perspectiva personalista.* En esta obra Mounier se plantea el problema del *valor de la ciencia* y el *valor de la persona.*

La ciencia es necesaria para conocer al hombre, pero no lo agota: «las fórmulas, las estructuras, nos sirven para conocer el carácter, pero ¿quién me dirá el campo del misterio humano?». Para Mounier la ciencia del carácter no puede convertirse en una caracterología que *determine superficialmente la vida de la persona.* «Unicamente el compromiso personal en la aventura total del hombre y su comprensión activa y cordial dan al candidato al conocimiento de los hombres la docta ignorancia que le abre sus accesos. La caracterología, *abierta* ampliamente a la *decisión moral* y a la *metafísica de la persona,* no deja de ser por ello una ciencia psicológica. Hay que situarla en la zona de contacto entre la psicología objetiva y la metapsicología» (T. C.).

2.3.6. *La persona y la existencia.*

Hay una conexión entre ambas, pero *no una identificación.* Hay un acuerdo entre el personalismo y el existencialismo (en general) al afirmar que *el espíritu cognoscente es un espíritu existente:* la persona parte, pues, de su *existencia concreta y singular,* y es a partir de ella que adquiere un compromiso histórico-social, vinculado a una crisis de civilización. Sin embargo, acaso el existencialismo se distinga del personalismo por una actitud más reflexiva y entroncada con una tradición especulativa filosófica, y menos comprometido con una *acción prospectiva y crítica.* No obstante, es evidente la influencia concreta de Gabriel Marcel sobre todo personalismo.

2.4. *Dimensiones de la persona.*

2.4.1. *La persona como encarnación.*

El personalismo *critica* a fondo el *dualismo espíritu-materia* de la filosofía moderna. La persona no es un sujeto *puramente pensante,* sin relaciones y sin ambiente. La persona, a la vez, totalmente espíritu y totalmente materia. El hombre es, pues, una *unidad indisoluble.* En consecuencia, el cuerpo del hombre no es un objeto extraño a él mismo (sujeto-espíritu), sino *él mismo presente en el mundo:* «no sólo la persona no se define por la incomunicabilidad, sino que de todas las realidades del universo únicamente ella es propiamente comunicable... hacia el mundo y en el mundo, antes de ser en sí». (Q. P.).

Diríamos que el hombre está *condicionado* por la realidad biológica entre otras, que le «obliga» a conducirse de algún modo, según él *decida.* No puede hacer otra cosa que asumir eso, que es, *también,* él mismo. Se podría decir que la persona humana está «hecha» para asumir esa «pesadez» y trascenderla; constituir a través de su singularidad la espiritualidad inserta en ella, mediante el compromiso *histórico moral,* que le exige no dispersarse en los intereses particulares (bienes materiales para el individuo) y no olvidarse de su *esencia comunitaria.*

El hombre es, pues, *ser en el mundo,* pero *no* queda reducido a él: esa es la *característica propia de su persona,* que *trasciende el mundo* sin huir de él: «de sus instintos primarios —comer, reproducirse— el hombre ha hecho artes sutiles: la cocina, el arte de amar. Pero un simple dolor de cabeza es

suficiente para detener el esfuerzo del más grande filósofo y San Juan de la Cruz en sus éxtasis vomitaba» (P.). El hombre, pues, en tanto que es en el mundo, es persona encarnada. Ya que el hombre es naturaleza, ésta *participa del destino del hombre* que la dirige y la perfecciona. Vemos, pues, que el reconocimiento persona-persona y persona-naturaleza se dan simultáneamente.

2.4.2. *La persona como comunicación.*

Como ya sabemos el Renacimiento dio origen al individualismo, a la «metafísica de la soledad», al sujeto que *cosifica* a los otros, se *insolidariza* con ellos y pierde su sentido comunitario. Decimos *comunitario y no simplemente social:* «lo social y lo público se distinguen de lo comunitario en que distancian progresivamente al hombre de sí mismo». Todos tenemos relaciones sociales, aunque nos fastidien. Lo comunitario, en cambio, significa que *comprendo* que *no puedo* y *no debo* distanciarme del otro, que mi lugar está junto al otro, dándome, de modo *generoso* y *gratuito.* «*La persona es la tensión entre lo individual y lo social*». *Contrariamente a la actitud individualista, la intención personalista estriba en descentrarme como individuo,* despegarme de mí mismo y *situarme en el punto de vista del otro:* ahora soy persona. Como persona, «no existo sino hacia el otro, no conozco sino por el otro, no me encuentro sino en el otro». Así aparece la comunidad: saliendo de mí, comprendiendo al otro, asumiendo su alegría y su pena, despojándome en él. Decía Emmanuel Mounier «es la cristalización intermedia entre dos límites: la realidad social objetivada y la pura relación personal»; mientras que la sociedad («zona *parcialmente objetiva* del mundo de las personas») refiere las relaciones jurídicas y económicas; la comunidad refiere «las relaciones temporales del ideal de la pura *comunión* entre personas» (D. C.). ¡Comunión! Ese es el término clave y profundo de la comunicación. Ver en el otro un *tú,* al que eres fiel, con el que te comprometes. La persona significa, pues, ser comunicación: «sueño a menudo en un mundo en el que se podría detener al primer hombre que se encuentra en la calle, e inmediatamente iguales el uno al otro, proseguir con el su conversación interior sin más preámbulos. Las pocas veces que he encontrado un alma de suficiente calidad como para tomarme esta libertad, lo he hecho. Y así han nacido mis mejores amistades» (T. C.). ¿Utopía? Acaso pueda aceptarse este término, pero *nunca peyorativamente:* más bien es la actitud *educadora* que debemos todos emprender en el ámbito de nuestra vida y de nuestra historia.

2.4.2.1. Tipos de comunidades. Desde la perspectiva personalista comunitaria ideal Mounier habla de tipos de comunidades, no atendiendo a su realidad empírica, sino al grado de sentido comunitario personalista que tengan. Establece así una clasificación, comenzando por el grado inferior de comunitariedad, el mundo del «se», mundo de la irresponsabilidad y del anonimato, mundo de la *mediocridad moral, mundo de la masa:*

2.4.2.2. «Quisiéramos hablar sólo para el recuerdo de las *masas* o sociedades impersonales. Cuando la comunidad se ha deshecho enteramente (las masas son más el deshecho que los orígenes), cuando los hombres ya no son sino los elementos de un número, los juguetes de un conformismo, se obtiene esta suerte de gran animal, ya sentimental, ya furioso, como todos los grandes animales. La inercia de toda comunidad humana la pone en peligro, a cada instante, de degradarse en masa. Despersonalizada en cada

2.3.5. *La persona y las ciencias del hombre.*

En su obra Tratado del carácter Mounier ordena los conocimientos científicos bajo la *perspectiva personalista.* En esta obra Mounier se plantea el problema del *valor de la ciencia* y el *valor de la persona.*

La ciencia es necesaria para conocer al hombre, pero no lo agota: «las fórmulas, las estructuras, nos sirven para conocer el carácter, pero ¿quién me dirá el campo del misterio humano?». Para Mounier la ciencia del carácter no puede convertirse en una caracterología que *determine superficialmente la vida de la persona.* «Unicamente el compromiso personal en la aventura total del hombre y su comprensión activa y cordial dan al candidato al conocimiento de los hombres la docta ignorancia que le abre sus accesos. La caracterología, *abierta* ampliamente a la *decisión moral* y a la *metafísica de la persona,* no deja de ser por ello una ciencia psicológica. Hay que situarla en la zona de contacto entre la psicología objetiva y la metapsicología» (T. C.).

2.3.6. *La persona y la existencia.*

Hay una conexión entre ambas, pero *no una identificación.* Hay un acuerdo entre el personalismo y el existencialismo (en general) al afirmar que *el espíritu cognoscente es un espíritu existente:* la persona parte, pues, de su *existencia concreta y singular,* y es a partir de ella que adquiere un compromiso histórico-social, vinculado a una crisis de civilización. Sin embargo, acaso el existencialismo se distinga del personalismo por una actitud más reflexiva y entroncada con una tradición especulativa filosófica, y menos comprometido con una *acción prospectiva y crítica.* No obstante, es evidente la influencia concreta de Gabriel Marcel sobre todo personalismo.

2.4. *Dimensiones de la persona.*

2.4.1. *La persona como encarnación.*

El personalismo *critica* a fondo el *dualismo espíritu-materia* de la filosofía moderna. La persona no es un sujeto *puramente pensante,* sin relaciones y sin ambiente. La persona, a la vez, totalmente espíritu y totalmente materia. El hombre es, pues, una *unidad indisoluble.* En consecuencia, el cuerpo del hombre no es un objeto extraño a él mismo (sujeto-espíritu), sino *él mismo presente en el mundo:* «no sólo la persona no se define por la incomunicabilidad, sino que de todas las realidades del universo únicamente ella es propiamente comunicable... hacia el mundo y en el mundo, antes de ser en sí». (Q. P.).

Diríamos que el hombre está *condicionado* por la realidad biológica entre otras, que le «obliga» a conducirse de algún modo, según él *decida.* No puede hacer otra cosa que asumir eso, que es, *también,* él mismo. Se podría decir que la persona humana está «hecha» para asumir esa «pesadez» y trascenderla; constituir a través de su singularidad la espiritualidad inserta en ella, mediante el compromiso *histórico moral,* que le exige no dispersarse en los intereses particulares (bienes materiales para el individuo) y no olvidarse de su *esencia comunitaria.*

El hombre es, pues, *ser en el mundo,* pero *no* queda reducido a él: esa es la *característica propia de su persona,* que *trasciende el mundo* sin huir de él: «de sus instintos primarios—comer, reproducirse—el hombre ha hecho artes sutiles: la cocina, el arte de amar. Pero un simple dolor de cabeza es

suficiente para detener el esfuerzo del más grande filósofo y San Juan de la Cruz en sus éxtasis vomitaba» (P.). El hombre, pues, en tanto que es en el mundo, es persona encarnada. Ya que el hombre es naturaleza, ésta *participa del destino del hombre* que la dirige y la perfecciona. Vemos, pues, que el reconocimiento persona-persona y persona-naturaleza se dan simultáneamente.

2.4.2. *La persona como comunicación.*

Como ya sabemos el Renacimiento dio origen al individualismo, a la «metafísica de la soledad», al sujeto que *cosifica* a los otros, se *insolidariza* con ellos y pierde su sentido comunitario. Decimos *comunitario y no simplemente social:* «lo social y lo público se distinguen de lo comunitario en que distancian progresivamente al hombre de sí mismo». Todos tenemos relaciones sociales, aunque nos fastidien. Lo comunitario, en cambio, significa que *comprendo* que *no puedo* y *no debo* distanciarme del otro, que mi lugar está junto al otro, dándome, de modo *generoso* y *gratuito.* «*La persona es la tensión entre lo individual y lo social*». *Contrariamente a la actitud individualista, la intención personalista estriba en descentrarme como individuo,* despegarme de mí mismo y *situarme en el punto de vista del otro:* ahora soy persona. Como persona, «no existo sino hacia el otro, no conozco sino por el otro, no me encuentro sino en el otro». Así aparece la comunidad: saliendo de mí, comprendiendo al otro, asumiendo su alegría y su pena, despojándome en él. Decía Emmanuel Mounier «es la cristalización intermedia entre dos límites: la realidad social objetivada y la pura relación personal»; mientras que la sociedad («zona *parcialmente objetiva* del mundo de las personas») refiere las relaciones jurídicas y económicas; la comunidad refiere «las relaciones temporales del ideal de la pura *comunión* entre personas» (D. C.). ¡Comunión! Ese es el término clave y profundo de la comunicación. Ver en el otro un *tú,* al que eres fiel, con el que te comprometes. La persona significa, pues, ser comunicación: «sueño a menudo en un mundo en el que se podría detener al primer hombre que se encuentra en la calle, e inmediatamente iguales el uno al otro, proseguir con el su conversación interior sin más preámbulos. Las pocas veces que he encontrado un alma de suficiente calidad como para tomarme esta libertad, lo he hecho. Y así han nacido mis mejores amistades» (T. C.). ¿Utopía? Acaso pueda aceptarse este término, pero *nunca peyorativamente:* más bien es la actitud *educadora* que debemos todos emprender en el ámbito de nuestra vida y de nuestra historia.

2.4.2.1. Tipos de comunidades. Desde la perspectiva personalista comunitaria ideal Mounier habla de tipos de comunidades, no atendiendo a su realidad empírica, sino al grado de sentido comunitario personalista que tengan. Establece así una clasificación, comenzando por el grado inferior de comunitariedad, el mundo del «se», mundo de la irresponsabilidad y del anonimato, mundo de la *mediocridad moral, mundo de la masa:*

2.4.2.2. «Quisiéramos hablar sólo para el recuerdo de las *masas* o sociedades impersonales. Cuando la comunidad se ha deshecho enteramente (las masas son más el deshecho que los orígenes), cuando los hombres ya no son sino los elementos de un número, los juguetes de un conformismo, se obtiene esta suerte de gran animal, ya sentimental, ya furioso, como todos los grandes animales. La inercia de toda comunidad humana la pone en peligro, a cada instante, de degradarse en masa. Despersonalizada en cada

uno de sus miembros, despersonalizada como un todo, la *masa* ofrece un régimen propio de *desorden y de tiranía mezclado*, exactamente la tiranía de lo anónimo, la más vejatoria e inexorable de todas: tanto más cuanto que *algunas fuerzas sin nombre* se aprovechan de ese anonimato para dirigirle en beneficio de sus designios de poder. Es el propio desorden quien crea el lecho para la tiranía... Reino del *se*, del «se dice» y del «se hace», despersonalización, irresponsabilidad, desorden y opresión mezclados...» (R. P. C.).

2.4.2.3. Un grado superior son las «*sociedades del nosotros*», en las que ya hay una cierta conciencia colectiva, pero *no hay a menudo un compromiso de libertad responsable*, sino un conformismo alienante, en el que se ofrece a menudo una coartada para la huida de la angustia ante la necesidad de decidir personalmente y de comprometerse. Los fascismos son un tipo de «sociedad del nosotros», en la que la persona traiciona su valor y su dignidad: «entonces se establece, por parte de cada uno de los miembros de la colectividad una especie de delegación de personalidad, *se descargan de cualquier iniciativa*, de toda voluntad propia, para descansar en un hombre que querrá por ellos, juzgará por ellos, actuará por ellos. Cuando el Jefe dirá yo, ellos pensarán nosotros, y se sentirán, en consecuencia, engrandecidos» (R. P. C.).

2.4.2.4. En otro grado de comunicación interhumana coloca Mounier las llamadas «sociedades vitales», constituidas por naturaleza biológica, es decir, por el hecho de *vivir en común*. La sociedad vital tiene un valor en lo *útil y agradable:* una patria, una empresa, una familia dan una utilidad según su función. Es este un grado de comunicación en el que *no se encuentra tampoco la persona*. Hay una *propensión al egoísmo*, «todos los individuos se comportan como si estuvieran solos».

Sobre la base de esta sociedad vital, coloca Mounier el esbozo de «sociedad razonable» que trazaron los filósofos y juristas del siglo XVIII, fundada en la razón: sociedad en la que, lejos del dominio de las pasiones irracionales, dominaría la «serenidad del pensamiento impersonal», constituyéndose una *sociedad jurídica por contrato*. Pero este modelo *tampoco es comunitario* a los ojos de Mounier: esta sociedad razonable *desconoce* la *encarnación de la persona*, y la realidad existencial de los hombres, ya que no es garantía ni de justicia ni de humanidad, es decir, de reconocimiento a la realidad encarnada y concreta del hombre; es un racionalismo frío e impersonal que lleva, a la larga (como demuestra la historia), a una mentalidad *individualista, materialista y burguesa:* «por un lado, la sociedad de los espíritus, donde la serenidad de un pensamiento impersonal —con un lenguaje lógico riguroso— aseguraría la unanimidad entre los individuos y la paz entre las naciones. ¡Como si el pensamiento pudiera ser impersonal! Como si una suerte de esperanto para filósofos pudiera reemplazar el esfuerzo de cada hombre singular por dominar sus pasiones particulares y descubrir los valores objetivos que fundarán su conversión con los hombres. ¿Y qué tipo de comunidad podría forjarse así? Un pensamiento impersonal sólo puede ser tiránico» (R. P. C.).

2.4.2.5. Llegamos así a ese ideal deseado y vivido como esfuerzo concretado en la lucha por una sociedad mejor y un hombre más noble, que constituye el núcleo del personalismo: la verdadera comunidad o realización entre personas, comunidad en la que «cada uno de los miembros ha descubierto

a cada uno de los demás como persona y se pone a tratarla como tal, a aprenderla como tal».

2.4.3. *La persona como vocación.*

Hemos descrito las perspectivas de lo *encarnado y lo comunitario* de la persona. ¿En qué modo es la persona *fiel* a estas dos perspectivas? *¿Quién* es la persona? ¿Es *alguien* que responde? Y tanto que sí: la persona es la *voluntad de mantenerse en su unidad*, de «recogerse en vistas a concentrarse en un centro, a unificarse». Es ese esfuerzo en convertirse en persona, en *unidad presentida* y nunca totalmente realizada en lo que consiste la vocación de la persona. «... esta unificación progresiva de todos mis actos y a través de ellos de mis personajes o de mis estados es el acto propio de la persona». La vocación es, pues, la reafirmación de su encarnación en lo singular, como fundamento del valor *irrepetible e irreemplazable* de la persona humana; es *llamada silenciosa* que se realiza como aproximación a otros hombres, como apertura y comprensión del otro, hasta tal punto, que es *más interior* que nosotros mismos. Más allá de todo egoísmo particular o conformismo social, «la llamada permanente de la vocación implica una actitud permanente de ruptura con respecto a todo aquello que puede ahogar su voz o desviar su sentido» (P. C.).

Estas tres perspectivas de la persona, *encarnación, comunicación y vocación*, constituyen su naturaleza dinámica, *su movimiento*. La persona es realmente un movimiento, *una historia que se hace a partir de una naturaleza*. Como dice Jean Lacroix: «la persona no es una arquitectura inmóvil, se experimenta a través del tiempo, es una duración. Su estructura es, a decir verdad, más semejante a un desarrollo musical que a una arquitectura, ya que es imposible figurársela fuera del tiempo».

Este movimiento tiene tres dimensiones, correspondientes a la triple perspectiva que se adivina en la persona:

2.4.3.1. Un movimiento de *exteriorización* hacia las cosas y hacia los otros, por el que nos *abrimos a los demás y al mundo*. Es una dimensión necesaria de la persona: es la dirección comunicativa.

2.4.3.2. Pero este movimiento, a la vez, comporta una *profundización de sí misma* de la persona; es decir, *volcándonos* sobre los otros nos conocemos y *nos encontramos más a nosotros mismos:* es el movimirnto de interiorización, o de descubrimiento de mis límites, desconocidos hasta ahora: la vocación me supone esta *concentración en mí mismo*, ese saber «qué deseo hacer», «a qué atenerme», esa guía que todos andamos buscando en nuestra vida. ¿Qué hemos logrado con este doble movimiento?

2.4.3.3. Hemos *superado* nuestra *singularidad limitadora*, nuestra pesadez encarnada, asumiéndola: es decir, nos quedamos desde nuestra humildad digna ante la *trascendencia* que se nos abre, cuyo significado precisa Mounier: «transcender es superar en un movimiento. El verbo es mejor que el sustantivo, y cuando se emplea el sustantivo, es preciso usarlo como un *nombre de acción* más que como un nombre de estado... si la trascendencia fuera únicamente algo exterior a nosotros, ¿cómo lo percibiríamos como un movimiento interior?» (I E.). Por tanto, la transcendencia se logra progresivamente cada día, en el proceso de personalización continuo.

2.5.1. Texto:

«El personalismo se opone así al idealismo cuando el idealismo: primero, reduce la materia (y el cuerpo) a una apariencia del espíritu humano, reabsorbiéndose en él por una actividad puramente ideal; segundo, cuando disuelve el sujeto personal en un cañamazo de relaciones geométricas o inteligibles, de donde su presencia es expulsada, o lo reduce a un simple receptor de resultados objetivos.

Por el contrario, para el personalismo:

1. Por abundante y sutil que sea la luz que el espíritu humano puede deslizar hasta en las articulaciones más finas del universo, la materialidad existe con una existencia irreductible, autónoma, hostil a la conciencia. No puede resolverse en una relación interior de conciencia. A esta afirmación, Marx-Engels la llaman materialista. Pero ella se ajusta al realismo más tradicional, a un realismo que no se priva de incluir los elementos válidos de la crítica iealista. Lo único que es radicalmente extraño a la conciencia es la dispersión pura, ciega y opaca. No se puede hablar de un objeto, y con una mayor razón de un mundo, sino en relación con una conciencia que lo percibe. Nada significa reducir la materia a un tejido de relaciones. ¿Qué serían relaciones no percibidas? La relación dialéctica de la materia a la conciencia es tan irreductible como la existencia de la una y de la otra.

2. Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi fundamento. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de ellos: ¿cómo podría unirse en ese caso a mi experiencia de sujeto? De hecho, las dos experiencias no están separadas: *yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente*, son una sola y misma experiencia. No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: yo estoy *expuesto* por él, a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo de la soledad de un pensamiento que no seria más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí, en la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por la solicitación de los sentidos, me lanza al espacio, por su envejecimiento, me enseña la duración, por su muerte, me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu. En este sentido, se puede decir con Marx que «un ser que no es objetivo no es un ser», a condición de agregar inmediatamente que a un ser que fuera solamente objetivo le faltaría este cumplimiento del ser: la vida personal.» (MOUNIER, *El Personalismo*, pág. 16.)

COMENTARIO:

2.5.1.1. Estructura del texto.

2.5.1.2. Significado de estas expresiones:

El idealismo reduce la materia (y el cuerpo) a una experiencia del espíritu humano.

El idealismo disuelve el sujeto personal en un cañamazo de relaciones geométricas o inteligibles, de donde su presencia es expulsada.

Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de ellos: ¿Cómo podría unirse en ese caso a mi experiencia de sujeto?

2.5.1.3. En un breve texto, sintetizar la postura de Mounier sobre la cuestión planteada en el texto. Señalar después las dos posturas filosóficas que critica; e intentar agrupar los argumentos que se perciban dispersos en el texto, para esa crítica.

2.5.1.4. A la luz de lo dicho en el texto, cuando se habla de materia, se expresan *dos valoraciones* acerca de ella. ¿Cuáles son y cómo se fundamenta su crítica desde la perspectiva personalista? (Señalar los párrafos al respecto.)

2.5.1.5. «No se puede hablar de un objeto y con mayor razón de un mundo, sino en relación con una conciencia que lo percibe». Partiendo de este párrafo, ¿qué corriente filosófica, diríamos, que influye a Mounier? Razonarlo.

2.5.1.6. El cuerpo al «impedirme ser totalmente transparente, me arroja sin cesar fuera de mí, en la problemática del mundo y las luchas de hombre».

Conectar este párrafo con la noción de *compromiso* que comporta la «persona encarnada». Relacionar después, esta «persona encarnada» con la apertura a la transcendencia del cristiano: ¿En qué se concreta este compromiso desde la perspectiva cristiana?

2.5.2. Texto:

«Así se demuestra definitivamente la imposibilidad de fundar la colectividad esquivando a la persona, aunque sea en nombre de valores pretendidamente humanos.

Por tanto, reservaremos el nombre de *comunidad* a la única comunidad válida para nosotros, que es la *comunidad personalista*, que también podría definirse como *una persona de personas*. En lo que antecede ya la hemos explorado interiormente. Nos resta buscar sus realizaciones sociales.

Será conveniente, para empezar, trazarse una imagen límite. En una comunidad personal perfecta cada persona se realizaría en la totalidad de una vocación continuadamente fecunda, y la comunicación del conjunto sería una resultante de cada uno de los éxitos singulares. Contrariamente a lo que acaece en las sociedades vitales, el lugar de cada uno sería *insustituible* y esencialmente querido para el orden del conjunto. Sólo el amor serviría de vínculo, y no otro tipo cualquiera de coerción, ningún interés vital o económico, ninguna institución extrínseca. Estando cada persona promovida en los valores superiores que la realizan, hallaría en los valores objetivos superiores comunes el lenguaje que la vincula a todas las demás.

Semejante comunidad, soñada por los anarquistas, cantada por Péguy en su *Cité harmonieuse*, no es de este mundo...

En ocasiones, en un amor, con una familia, con algunos amigos, nos acercamos a esta comunidad personal. Un país puede aproximarse a ella en los períodos más hermosos de su historia. Pero esas comunidades, en nuestro mundo encarnado, están unidas a la carne de los individuos que las componen, a la carne misma y a la inercia propia de las instituciones que las exteriorizan. Una degradación las arrastra de modo permanente, en sus manifestaciones humanas, desde el nivel de la comunidad personal al nivel de la sociedad contractual o de la sociedad vital, o más bajo aún, al nivel del «público» y de la masa.» (E. MOUNIER, *Revolución Personalista y Comunitaria*. pág. 93-94.)

COMENTARIO:

2.5.2.1. Estructura del texto e idea central que lo preside.

2.5.2.2. Explicación de expresiones: 'comunidad personalista', 'vocación', 'sociedad vital', 'mundo encarnado', 'sociedad contractual', 'público', 'masa'.

2.5.2.3. Explicar el significado de los siguientes párrafos:

'En una comunidad personal perfecta cada persona se realizará en la totalidad de una vocación continuamente fecunda'.

'Contrariamente a lo que acaece en las sociedades vitales, el lugar de cada uno sería insustituible y esencialmente querido para el orden del conjunto».

2.5.2.4. Establecer una clasificación de tipos de sociedades atendiendo a la luz del texto a su grado de comunitariedad.

2.5.2.5. «Sólo el amor serviría de vínculo, y no otro tipo cualquiera de coerción, ningún interés vital o económico, ninguna institución extrínseca». Partiendo de esa superior relación en una comunidad de personas, señalar, de acuerdo con el texto, los defectos de las sociedades inferiores que se han clasificado en el punto 4.

2.5.2.6. «Pero estas comunidades, en nuestro mundo encarnado, están unidas a la carne de los individuos que las componen, a la carne misma y a la inercia propia de las instituciones que las exteriorizan». Explicar el contenido de este párrafo en el contexto de la actitud cristiana de Mounier. ¿Cuál es el peligro en que pueden caer estas comunidades desde esta perspectiva cristiana?

2.5.3. Texto:

«No creáis que quiero enmascarar la elección bajo matices. Empecemos, pues, por una brutal elección. Llamemos *régimen totalitario* a todo régimen en el cual una aristocracia (minoritaria o *mayoritaria*), de dinero, de clase o de partido, asume los destinos de una masa amorfa imponiéndole su voluntad (aunque ésta, entusiasta y habiendo dado su consenso, obtenga por eso mismo la ilusión de ser reflejada). Ejemplos en grados diversos: las «democracias» capitalistas y estatatales, los fascismos, el comunismo estaliniano. Llamemos *democracia*, con todos los calificativos y superlativos necesarios para no confundirla con sus minúsculas falsificaciones, al régimen que descansa sobre la responsabilidad y la organización funcional de todas las personas constituyentes de la comunidad social. Entonces, sí, estamos sin ambages al lado de la democracia. Añadamos que, desviada desde su origen por sus primeros ideólogos, u estrangulada luego en la cuna por el mundo del dinero, *esa democracia no ha sido jamás realizada de hecho y apenas nada en los espíritus.*

Agreguemos sobre todo que no tomamos esta actitud por razones propia y únicamente políticas e históricas, sino por razones de orden espiritual y humano. Es decir, que no dejaremos pasar ciertas precisiones esenciales. Los *principios políticos* de la democracia moderna: soberanía del pueblo, igualdad, libertad individual, no constituyen para nosotros absolutos. Los juzgamos a través de nuestra concepción del hombre, de la persona y de la comunidad que la lleva a cabo.

En fin, la doctrina de la soberanía popular no significa nada para nosotros si se reclama de la ley del número inorganizado o del optimismo ingenuo en la infalibilidad popular. Es sólo la imagen un tanto simplificada de una verdad práctica: la unidad necesaria al cuerpo social no se encuentra fuera del múltiplo o separado de él, en la abstracción de un hombre o de una aristocracia, sino en la organización funcional del múltiplo. Un régimen personalista es el que da a *todas* las personas, cada una en el lugar que le asignan sus dones y la economía general del bien común, una parte en las funciones de la unidad; que intenta, por consiguiente, reducir progresivamente el estado, inhumano y peligroso, de gobernado pasivo. Se puede ser pasivamente gobernado tanto abandonándose a la infalibilidad de las masas como de un hombre; son los hombres los que en cada puesto prestan su virtud a las instituciones, pero éstas deben ser tales que sostengan los desfallecimientos de los individuos y que el soberano (pueblo o individuo) no los tenga a su disposición. En ese sentido, como dice Gurvitch, la democracia no es el reino del número, sino el reino del derecho. Como todo régimen político, comporta un relativismo en su definición misma: creemos menos peligroso el relativismo del equilibrio de los poderes y de las influencias que el relativismo de una dictadura incontrolada, eso es todo.» (E. MOUNIER, *Revolución Personalista y Comunitaria. pág. 196-197.)*

COMENTARIO:

2.5.3.1. Estructura del texto.

2.5.3.2. Explicación de términos (contextualizándolos): 'régimen totalitario', 'democracias capitalistas y estatales', 'número inorganizado', 'infalibilidad de las masas', 'dictadura incontrolada', 'libertad individual'.

2.5.3.3. Explicar el significado de estas expresiones:

'Llamemos democracia... al régimen que descansa sobre la responsabilidad y la organización funcional de todas las personas constituyentes de la comunidad social.'
'Los principios políticos de la democracia moderna: soberanía del pueblo, igualdad, libertad individual, no constituyen para nosotros absolutos.'
'Un régimen personalista es el que da a todas las personas... una parte de las funciones de la unidad.'
'Lá democracia no es el reino del número sino el reino del derecho.'

2.5.3.4. Debate: Hagamos nuestra la expresión: «esa democracia (la que Mounier postula) no ha sido jamás realizada de hecho y apenas nada en los espíritus». ¿Tiene validez hoy? ¿Más, menos, o igual que en su época?

2.5.3.5. «Agreguemos sobre todo que no tomamos esta actitud por razones propias y únicamente políticas e históricas, sino por razones de orden espiritual y humano». ¿Juzga Mounier la política como un «político»? ¿Qué significa esta frase en el contexto de la filosofía de Mounier?

3. GABRIEL MARCEL.

3.1. *Introducción.*

A continuación se plantea un estudio de Gabriel Marcel. Su estudio dentro del personalismo obedece a la consideración de «fundador» del tema del «encuentro interpersonal» tanto por la especificidad de su modo de reflexión, como por la especificidad de su modo de tematización. Su modo de reflexión puede considerarse como «pensar dialógico», es decir, no problematiza, no objetualiza la realidad del encuentro desde un puro pensar. Su modo de tematización, confluyente, describe los aspectos y exigencias del «encuentro» como participación, como «exigencia ontológica», actualizados y significados por la «fidelidad», la «esperanza» y el «amor» al tú.

3.2. *Biografía.*

1889 Nace en París.
1909 Obtiene en la Sorbona el grado de Licenciado en Filosofía. Defiende en la Sorbona la tesis de que «lo más verdaderamente real, pudiera muy bien no ser lo más inmediato».
1913 Escribe la primera parte de su magna obra filosófica: *Journal Métaphysique.*
1914-18 La guerra. No es movilizado a causa de su estado de salud. Sirve en la Cruz Roja. Comienza en él una crisis religiosa que terminará en su conversión al catolicismo.
1919 Explica «Fundamentos de filosofía» en Sens. Escribe: *L' Iconoclaste, L'Insondable, Le regard neuf, Le mort de demain,...* Termina la segunda parte del *Journal.*
1935 Publica *Être et Avoir*, continuación del *Journal*, pero marcando la evolución del idealismo a una filosofía concreta.
1940 Publica *Du refus à l'invocation*, obra central en su pensamiento; reeditada posteriormente bajo el título de *Essai de philosophie concréte* y traducida al español con este título precisamente: *Filosofía concreta.*
1945 Aparecen en el mercado las obras de *Homo Viator* (una fenomenología de la esperanza), *La métaphysique du Royce*; y *L'Horizon*, dirigido a los estudiantes franceses.
1951 Publica *Le Mystére de l'Être y Les hommes contre l'humain.*
1955 Aparece uno de sus libros más discutidos: *L'homme problematique.*
1968 Paul Ricoeur le entrevista sobre filosofía, cuyo resultado es el libro *Entretiens.*
1973 Muere en París.

3.2.1. *Plural proyección.*

Sus actividades (música, teatro, crítica de música, crítica de teatro, conferenciante, profesor) no son marginales sino partes integrantes de su quehacer filosófico eminentemente concreto.

«Mi pensamiento es de esencia musical; es decir, expresión sin artificio de lo inobjetibable e inmersión totalizadora en las las experiencias vitales».

Su teatro nos acerca a esa necesidad de «comunión» con los otros que es el tema

central en su pensamiento. «Toda tentativa de exponer mi pensamiento filosófico sin tener en cuenta mi teatro está condenada al fracaso». El teatro es como el laboratorio donde la experiencia es profundizada-reflexionada. «Es en el drama y a través del drama donde el pensamiento filosófico se capta a sí mismo y se define en concreto».

Como conferenciante no pierde ocasión de dialogar, de conducirnos hacia una experiencia de participación en la raíz misma de nuestra existencia. Ha recorrido el mundo con el mejor afán socrático de suscitar inquietudes en este hombre burgués, fácilmente conformista y tecnificado que se deja reducir a «mera función».

Como profesor busca la verdad donde esté, entre los hombres y lejos de todo formalismo estructural y sistemático. Piensa desde una situación concreta, desde la vida, en la que se encuentra inserto, pero sin ningún presupuesto dogmático, en apertura ingenua—de «humildad ontológica»—a todo aspecto de belleza y de verdad.

3.2.2. *Influencias.*

Conoce el pensamiento anglosajón y alemán. Conoce los postkantianos, los idealistas. Tiene gran admiración por el filósofo de la «apertura dinámica», Bergson.

Hay que subrayar, sin embargo, que es un pensador solitario, independiente, que rehúsa toda clasificación. Siempre se negó a que se la catalogara bajo el epígrafe de «existencialismo».

Su filosofía brota más bien de su propia experiencia y vida que de herencias filosóficas. Su vivencia de la primera guerra mundial le hace evolucionar hacia perspectivas más incidentes en la existencia concreta. «El mundo está habitado por seres vivientes de carne y hueso, sufrientes, llamados a morir en un instante, tantas veces cosificados, convertidos en una X, en cifra sin nombre».

Se considera seguidor de la actitud radical de Sócrates.

3.3. *Características generales de su pensar.*

3.3.1. *Nace a la filosofía desde el idealismo.*

Shelling, Hegel, Bradley y Royce. Pero desde las primeras páginas de su *Journal Métaphysique* aparece una oposición declarada a todo pensar idealístico, «incapaz de dar cuenta del hombre real concreto, en situación». «El idealismo escamotea el hombre real». «El error del idealismo, del racionalismo o del positivismo ha radicado fundamentalmente en la tarea despersonalizante que han llevado a cabo».

3.3.2. *Filósofo no dogmático.*

Si algún apelativo no puede serle aplicado es el de dogmático: nunca se ha sentido satisfecho en una certidumbre. Filósofo lleno de interrogantes, orientador de caminos que deben ser personalmente recorridos, pero que nunca propone soluciones hechas a los demás.

3.3.3. *Filósofo itinerante.*

Un título de sus libros (*Homo viator*) surge como el significante de su decurso. El gusto por «explorar», por descubrir ha sido su pasión, su dinámica.

3.3.4. *Filósofo no sistemático.*

La filosofía no es un resultado de unas premisas dadas. «No es un observatorio». El filósofo no es un espectador sino «un actor». «Se pide a la

filosofía, no un sistema coherente de verdades objetivas, sino que se haga humana, que descienda del empíreo de los principios y abstracciones para ocuparse de la vida del hombre».

3.3.5. *Filósofo de lo concreto.*

El racionalismo introduce en las relaciones humanas un elemento de abstracción que despersonaliza los seres. En el seno de una filosofía racionalista, cualquiera que sea, se descarna el hombre hasta llegar a ser un simple esqueleto lógico, una línea de posibilidad. «Frente a él hay que situar una filosofía concreta, que desconfíe del abuso de lo hecho y de lo despersonalizado, una filosofía que tratará siempre de restablecer las amarras que cierta ideología, por el contrario, parece encargarse de romper por todas partes donde puede».

3.3.6. *Filósofo de «la existencia al ser».*

Esta filosofía exige autenticidad y supone aceptar unas exigencias: «la exigencia ontológica», «la búsqueda del ser» y la «exigencia de la trascendencia», partiendo de la inquietud interior y caminando hasta la personalización de nuestras experiencias. «La existencia es drama». «La vida auténtica se realiza en el riesgo de dar una respuesta al existir». «Porque somos, estamos comprometidos en el ser, y no depende de nosotros salir de él. Todo está en saber cómo situarnos en relación con la realidad plenaria» (E. A.). Filosofar es reconocer la profundidad de la realidad, del ser que nos supera y nos envuelve.

3.3.7. *Su método.*

Domina con maestría el análisis fenomenológico. Asimismo, desde el punto de vista del método se llamaba neosocrático. Como el analista alumbrador de la «exigencia de ser» que anida en nosotros. «El ser no es una idea, sino el inagotable concreto, el incaracterizable absoluto. El ser no se da, sino que es el dador de todo lo que se da» (*Entretiens*). «Todo sucede como si yo me encontrase actuando sobre la base de una intuición que poseo sin saber que la poseo, una intuición que estrictamente hablando, no puede ser consciente y que sólo puede captarse a sí misma a través de los modos de experiencia en que se refleja su imagen, y que ella ilumina al reflejarse en ellos» (E. A.).

3.4. *Los temas (aspectos confluyentes) de su filosofía.*

3.4.1. *Orden noético y «participación».*

Asume la distinción blondeliana entre «pensamiento pensado» o cerrado, o mero pensar y «pensamiento pensante» o abierto, o pensar en y afirma: «Hay que evitar el mero pensar que sólo lleva a las esencias, para acudir al pensar en, que lejos de despersonalizar, establece una comunidad personal, una intimidad participativa entre el sujeto y lo pensado» (E. A.). «Pensar en» está en el plano metafísico del «encuentro». Es una co-presencia, es una participación, es una reflexión participativa.

3.4.1.1. *La reflexión y sus clases.*

El hombre dispone de una cualidad que le acompaña en todo momento: la reflexión. Se puede hablar, sin embargo, de una reflexión «primaria»

que tiende a degradar, logicizar la realidad, a convertir la llamada desde la participación en pregunta objetiva.

La reflexión primaria está en la línea de la filosofía tradicional, ajena a lo existencial. Construye un sistema de pensamiento pensado. Más que filosofar es pensar abstracto, en lugar de ser concreto pensar en. Tiende a disolver la unidad de la experiencia que se presenta a nuestros ojos.

La reflexión secundaria es la clave y el centro motor de la filosofía de la participación. Es esencialmente recuperadora de la unidad rota en la reflexión primaria. La reflexión secundaria es más que una intuición inmediata, no es «lo vital» en sentido bergsoniano —que en el fondo recae en la objetivación—, sino que tiene que ser una reflexión última que ponga límite al proceso infinito, en el que desemboca el racionalismo, cuando se plantea el tema del ser en la esfera del objeto. Es decir, cuando se pregunta ¿qué soy yo?

La pregunta ¿qué soy yo? deja de ser tal pregunta y se convierte en llamada, en la medida en que tomo conciencia de que esta llamada no es posible sino porque en el fondo de mí hay algo más que yo, algo más interior a mí mismo: «soy participante» (cfr. E. A.).

La reflexión secundaria es una recuperación que se realiza en el «recogimiento»: «especie de redescubrimiento, de exhumación revelatriz de una intuición sumergida en el flujo multicolor del conocimiento». El recogimiento se opone al espíritu de abstracción. Es aquella actitud interior que nos permite juzgar nuestra vida, nuestro verdadero ser, que es «ser-con-los-otros».

3.4.1.2. *Etapas de la reflexión secundaria.*

En una primera etapa se ejerce quizá, de manera inmediata, sobre la reflexión primaria, al adoptar ante ésta una actitud crítica, encaminada a descubrirnos su inadecuación o ineptitud para penetrar en el «inagotable concreto»: el ser.

Pero en *una segunda etapa*, se dirige a la recuperación del ser mediante la inmediación participativa. Es decir, mienras la reflexión primaria tiende a disolver la unidad—construye dualismo: sujeto-objeto—, la reflexión secundaria es esencialmente recuperadora: el yo se pone cara a cara con la propia «intimidad» y descubre que su misterio consiste en abrirse a los demás (otros) en un «encuentro», es decir, en «la comunión ontológica».

Finalmente hay *una tercera etapa* y es la «apertura» a Dios. El hombre abierto a un «tú» siente la exigencia, en lo más profundo, de un «Tú» absoluto. Así dirá Marcel: «Dios no es problema, sino misterio».

3.4.2. *«Problema» y «Misterio».*

El hombre —en un intento de respuesta al interrogatorio planteado por el ansia de ser: exigencia ontológica— se encuentra con que él mismo, que pregunta, se encuentra implicado en la pregunta misma.

3.4.2.1. «Conviene notar que yo que pregunto por el ser, no sé, en primer lugar, si soy, ni «a fortiori», qué soy... vemos, pues, aquí, al problema del ser usurpar sus mismos datos, profundizar en el interior mismo del sujeto que lo plantea... Al mismo tiempo se niega en cuanto «problema» y se transforma en «misterio» (E. A.).

Un «problema»—su raíz griega se corresponde con la latina de «objeto»—es algo que está «enteramente ante mí», obstruyendo mi camino, algo «con lo que» me encuentro. En la esfera del problema, el hombre se

comporta como un espectador: observa, investiga, comprueba, manipula datos exteriores, puede contraponerlos entre sí, pero no compromete, en absoluto, su realidad de sujeto. No otra cosa ocurre en el campo científico, de la física o de la matemática. A la esfera típica del problema se reduce el conocimiento objetivante.

3.4.2.2. «El misterio» es algo «en lo que» me encuentro envuelto, cuya esencia, por consiguiente, es no estar enteramente ante mí. Si yo me pregunto: ¿qué es el ser?, ¿puedo responderme, diciendo que es un objeto puesto ante mí? De ningún modo; no puedo salirme del ser, puesto que me incluye en todo momento. Ni puedo comportarme ante él como mero espectador, porque yo soy el trágico actor de mi propio espectáculo. ¿quién soy yo, que pregunto por el ser? Es imposible lanzar el interrogante, sin verme comprometido personalmente en su misma solución. El ser no es problema, sino misterio.

«El misterio», por otra parte, no es lo «incognoscible», porque esto no es más que el límite de lo problemático, que no puede ser actualizado sin contradicción, mientras que el reconocimiento del misterio es, por el contrario, un acto por excelencia.

«Las aproximaciones concretas al misterio ontológico no hay que buscarlas en el registro del pensamiento lógico, sino en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales, tales como la fidelidad, la esperanza y el amor, porque ahí el hombre se nos manifiesta en lucha abierta con la tentación de la negación, del repliegue sobre sí mismo, del endurecimiento interior» (E. A.).

3.4.2.3. La permanente tentación del hombre—y su tragedia—radica precisamente en la posibilidad de convertir el misterio en problema, ya que entonces, se intenta buscar solución a lo que no la tiene. Un problema tiene solución, puede llegarse, mediante determinadas operaciones a su solubilidad, en cuyo caso, el problema ha terminado. El misterio por el contrario, no admite solución. ¿Qué es el ser?, ¿quién soy yo?, ¿qué es la libertad, y el amor, y la esperanza, y la fe...? El misterio es una realidad que nos acosa en todo momento. Cuando se degrada a la categoría de problema, se problematiza el objeto mismo que se investiga, olvidando que el ser no puede encerrarse en un concepto. No es problematizable. «La filosofía no es sistema, sino drama; es una reflexión orientada hacia un misterio» (E. A.). «La filosofía es una metacrítica enfilada hacia una metaproblemática» (E. A.).

3.4.3. *El hombre: «ser encarnado».*

3.4.3.1. Existencial del que no se puede dudar: «yo mismo, en cuanto ser encarnado».

El pensamiento filosófico tiene que partir de tierra firme, de un algo indudable. Pero, ¿existe realmente?, ¿será el «cogito» cartesiano? No, dice Marcel. El «cogito» es transparente y, por lo mismo, no existencial. El principio del filosofar no es el «cogito» sino el «sum» en el que todo «yo» consiste.

No es la proposición «yo pienso», ni siquiera la de «yo vivo» sino la de «yo siento», tomando esta palabra en su máxima indeterminación; lo cual no es separable del hecho de que «hay mi cuerpo», hay una presencia de mi cuerpo en mí mismo.

3.4.3.2. La encarnación es el dato central de la metafísica. La encarnación es la situación fundamental, que no puede ser analizada. No es propiamente hablando un hecho, sino el dato a partir del cual es posible cualquier hecho (E. A.).

«La existencia no es, en rigor, concebible» porque lo existente soy yo —espíritu encarnado, ser corporal— en la unidad vital inconceptuable, que se traduce en un «yo experimento».

3.4.3.3. Mi cuerpo no es un «instrumento» del que me sirvo, sino el modo de la existencia del «yo» en el mundo, el mediador absoluto entre yo y el mundo. No es que tenga cuerpo, sino que «soy mi cuerpo». Yo existo en cuanto manifiesto.

Ser encarnado es realizar a través del cuerpo y en unión con el mundo un destino: proyecto fundamental del hombre. Porque soy mi cuerpo —«puro inmediato e inexpresable en términos objetivos»— aparezco a los demás «participando» en la existencia.

El cuerpo es la «presencia» del hombre, es el símbolo real del hombre, una interioridad que se revela. Existir es trans-existir, entrar en «comunión», en la gran participación.

3.4.3.4. «Cuanto más ponga el acento sobre la objetividad de las cosas, cortando el cordón umbilical que las liga a mi existencia, a lo que llamo mi presencia órgano-síquica para mí mismo, tanto más afirmaré la independencia del mundo respecto de mí, su radical indiferencia a mi destino, a mis fines propios, tanto más este mundo se convertirá en un espectáculo sentido como ilusorio, un inmenso film documental ofrecido a mi curiosidad» (R. I.).

3.4.4. *Existencia inter-subjetiva:* (existencia en comunión).

3.4.4.1. La forma de ser-en-el-mundo viene definida por la corporalidad. Pero el cuerpo no es agregado material, sino fenómeno de revelación, de presencialización. Porque el hombre es cuerpo, no sólo «est», sino que «ad-est». Es decir, vive relacionado con otros, en comunión con ellos.

La existencia de los otros se me da en la experiencia metafísica de la encarncarnación, puesto que «el yo no existe, sino en tanto que se trata a sí mismo como siendo para otro» (E. A.). El otro se me da como un «tú», como presencia no objetual.

«El mundo del hombre es doble —escribe Martín Buber en su libro *Yo y tú* —porque la actitud del hombre es doble. Esta actitud se expresa en palabras-clave o palabras-principio que es capaz de pronunciar. Y estas palabras, que son parejas de palabras, son dos: una de ellas, es la palabra «yo-tú» la otra es la palabra «yo-ello» en la que «ello» puede ser reemplazada por «él» o «ello», sin que modifique el sentido. El yo del hombre es, pues, también, doble. Porque el yo de la palabra «yo-tú» es distinto del de la palabra «yo-ello». No hay un yo en sí. No hay más que el «yo» del «yo-tú» y el «yo» del «yo-ello». Cuando el hombre dice «yo», quiere decir lo uno o lo otro: «tú» o «ello». La relación «yo-ello» es objetivadora. El otro, sujeto, se convierte en algo poseído o utilizable. Deja de ser un «tú» para mí, deja de ser presencia, para transformarse en un «él», con quien se hace imposible un diálogo. Esta relación objetivadora es puramente transitiva: la acción pasa al objeto, pero éste no puede responderme, no puede existir un «encuentro».

3.4.4.2. Sólo en la relación inter-subjetiva nos realizamos nosotros mismos como verdaderos seres. El «nosotros» crea al «yo» —afirma Marcel— frente al pesimismo sartriano para quien «el infierno son los otros».

«A mi manera de ver, no puede surgir una existencia verdadera sin una tensión continuamente renovada y propiamente creadora entre el yo y las profundidades del ser, en el cual y por el cual somos» (R. I.).

«El ser es una plenitud, que se me da como presencia» (J. M.): el tú es una presencia; mi cuerpo es aprehendido como presencia. Perder el sentido del ser —exigencia ontológica— significa renunciar a la riqueza inagotable que nos ofrece toda experiencia de presencia, para caer en los dominios de un mundo construido sobre la base del «tener», de lo problematizable, de lo objetualizable.

3.4.5. *Fidelidad, esperanza, amor*

No podemos acercarnos a los umbrales del ser de manera aséptica, por medio de una abstracción generalizadora, que prescinda de lo más personal en el hombre, sino mediante la submersión profunda en la experiencia subjetiva, incomunicable y permanentemente revivida. El acceso al ser se logra desde nuestras situaciones reales de sujetos encarnados, creadores y libres.

«Las aproximaciones concretas al misterio ontológico no hay que buscarlas en el registro del pensamiento lógico..., sino en la elucidación de ciertos datos que son espirituales por derecho propio, tales como la fidelidad, la esperanza y el amor» (E. A.).

3.4.5.1. *La fidelidad* no es firme adhesión a una palabra dada al otro. Si así fuera, seguiría «sirviéndome de» él para demostrarme a mí mismo que soy perseverante, que no me arrepiento de nada, porque se trata de una cuestión de principio.

La fidelidad no es tampoco la constancia. La constancia se define simplemente como el hecho de perseverar en un determinado propósito.

La fidelidad implica sobre todo un elemento «difícil de comprender»: la «presencia». La fidelidad es una respuesta a una llamada que nos dirige un «tú» que es una persona de la que no puedo disponer, puesto que se inscribe en el orden del ser y no del tener. «El ser es el lugar de la fidelidad» (E. A.).

La fidelidad es una co-presencia. No un mero estar-ahí, objetualmente, sino una relación indefinible de manera objetiva por la que el «tú» está en mí, conmigo.

La fidelidad es la «activa perpetuación de la co-presencia». «La fidelidad es una victoria sobre el tiempo». Una promesa de fidelidad exige la unidad de un yo más allá de los estados actuales de conciencia. Este yo no está constituido sino que lo adquiero al darlo. Mediante la fidelidad, la cual se me hace patente a partir del tú, trasciendo todo devenir, el trágico mundo del haber, de lo problemático, para reconquistar el ser, que es plenitud.

La fidelidad que es un compromiso de por vida, va más allá de la muerte, de la ausencia y del tiempo. «La fidelidad, aprehendida en su esencia metafísica, es el único medio de que disponemos para triunfar eficazmente del tiempo, pero atendiendo a que esta fidelidad sea creadora» (R. I.).

Para que pueda darse la «fidelidad creadora» es necesario el «recurso

absoluto». Una fidelidad absoluta exige una persona absoluta que nos llama a realizarnos como seres personales, mediante la tremenda responsabilidad de ser fieles o traicionar.

3.4.5.2. *La esperanza* no es una «deserción» de este mundo para buscar refugio en un «más allá» soñado: ¿irracionalismo?, ¿fideísmo?. No se puede hablar de deserción, porque la esperanza consiste fundamentalmente en intersubjetividad.

La esperanza no es una ilusión vital que el hombre en desamparo, se inventa. No es un optimismo natural que, en último término, no sería otra cosa que el deseo egoísta de buscarse tranquilidad evitando inquietudes inútiles. Porque «ser hombre es aceptar el riesgo, y la esperanza, que muerde en lo real, es aceptar el aspecto vital de un proceso, mediante el cual se logra una creación personal» (H. V.).

La esperanza no es un deseo, cuyo objeto consistiría en obtenerme una satisfacción personal. No es tanto un anhelo o un obstinado deseo, cuanto una afirmación desafiante. Se espera —escribe Laín Entralgo— la restauración de un orden viviente, se espera la salvación, restauración de la «suprema integridad».

Esperar es llevar dentro de mí la íntima seguridad de que cualquiera que puedan ser las apariencias, la intolerable situación en que ahora me encuentro, no puede ser definitiva (M. E.).

La esperanza es «perforación del tiempo», es «memoria de futuro» (H. V.), nos permite mantener abierto el crédito a la realidad.

La esperanza no pertenece al reino de lo verificable—mundo del tener y del problema—, sino que se apoya en una «presencia». El «yo espero que» se transforma paulatinamente en un «yo espero en» (H. V.) o, en un «esperar absoluto», que se identifica con la certeza absoluta: «una seguridad del ser o en el ser» (R. I.).

La esperanza —disponibilidad absoluta, «paciencia creadora»— es esencialmente llamada al poder creador.

Por el mero hecho de esperar, el esperanzado descubre en el fondo de sí mismo, la existencia de un Tú absoluto, del cual no puede desesperar, pero del que puede renegar (H. V.).

La esperanza es una verdadera respuesta del ser. La respuesta de la criatura al ser infinito, al cual tiene la conciencia de deber todo lo que ella es, y de no poder poner, sin escándalo, condición alguna (H. V.).

La esperanza se torna inmortal, cuando renace, sin cesar, en las relaciones personales, al estar animadas por el amor.

3.4.5.3. *El amor* no es un estado de ánimo del sujeto. No es una imagen mental que me formo del otro.

El amor es intersubjetividad. Es relación personal entre un yo y un tú. Es «presencia». Es un nosotros. La intersubjetividad que cada vez se hace más patente como eje de la ontología concreta, no es, después de todo, otra cosa que el amor mismo (M. E.).

La base del amor es la fidelidad creadora que sabe descubrir siempre el mejor tú de la persona amada.

«El amor es una afirmación eterna del ser de la personalidad humana» (H. V.). Mediante el amor, el amante capta al amado como participante en una presencia indefectible.

El amor es reciprocidad creadora. «Yo me afirmo como persona en la

medida en que creo realmente en la existencia de los otros» (H. V.). El hombre es capaz de ser, saliendo de sí, trascendiéndose en el otro. Pero los otros sujetos de esta relación se encuentran, a su vez, en esta misma necesidad de ser disponibles.

3.4.6. *El Tú absoluto.*

En la base de los datos concretos: fidelidad, esperanza, amor, se da una llamada —«el recurso absoluto»—, que hace posible toda fidelidad entre los hombres y que explica el amor y la esperanza. Sin un permanente absoluto, que es presencia, es decir, comunicación vital, llamada y compromiso ¿no permanecería el hombre en el reino de la decepción y de la muerte, como esperanza de la nada?

Estos componentes ontológicos —fidelidad, esperanza, amor— exigen como fundamento de su firmeza, un permanente ontológico: Dios.

Dios es el Tú absoluto, a quien nos acercamos, no por medios silogísticos o mediante deducciones racionales, sino a través de las experiencias totalizadoras de la fidelidad, la esperanza y el amor.

Dios no es una realidad que encontramos delante de nosotros o fuera de nosotros, como un objeto entre los objetos, sobre el que puede plantearse algún problema, sino que es la realidad trascendente, pero presente en la intimidad de la existencia, a la que sobrepasa —trasciende— a la vez que religa.

3.4.6.1. Dios, por eso, se inscribe en la esfera del misterio, no en la del problema. Así como nos lanzamos a la solución de un problema, sirviéndonos de todos los medios y procedimientos, propios del pensamiento lógico, debemos profundizar en el misterio, partiendo de ciertos datos concretos, como son la fidelidad, la esperanza y el amor.

Dios, el Tú incalificable, no es problema, sino misterio; lo cual no significa que sea incognoscible. Es cierto que no podemos atribuirle nuestros atributos, que son limitados y unívocos —y El no es un repertorio de atributos—, porque Dios es Alguien para nosotros. Está próximo, pero con una presencia velada que debe ser descubierta en un «encuentro».

3.4.6.2. La vaciedad de este mundo «funcionalizado» le sirvió de resorte para captar la necesidad de la trascendencia. Es necesario dice «cierto atractivo de parte del vacío, para que la afirmación del ser, en toda su plenitud pueda producirse» (R. I.). «Es menester que haya ser» (J. M.).

Tanto el materialismo, que reduce la existencia a un contexto de procesos objetivos, como el idealismo, que hace de ella un proceso impersonal, coinciden mutuamente en la falta de confianza en el ser. Estamos, no obstante, envueltos en el misterio del ser. Por ello la existencia tiene sentido. Por eso podemos escapar al suicidio y comprometernos en la prueba. Pero este sentido no procede de nosotros: es un don.

La «filosofía concreta» al descubrirnos que somos seres existentes, participantes en el ser, nos descubre, al mismo tiempo nuestra participación en el ser divino.

3.4.6.3. «Lo que me parece esencial es afirmar la insuficiencia del mundo. Hay en nosotros cierta exigencia que el mundo no puede satisfacer, y, por eso, hay una exigencia de Dios. Pero eso no equivale a una prueba. Lo que cuenta es la presencia de Dios, y una presencia, en el plano existencial, es algo que no se demuestra. Para mí esta noción de «pruebas de la existencia de Dios» es noción que jamás aceptaré. No es que las pruebas sean inválidas, sino

que son ineficaces. Chocamos con la contradicción de pruebas racionalmente irrefutables y que, sin embargo, se revelan a menudo desprovistas de fuerza convincente debido a que la unidad del hombre está rota, porque su mundo está quebrantado» (R. I.).

3.5.1. Texto:

«De este conjunto de críticas ¿qué conclusión es posible obtener? ¿A qué se deben las múltiples contradicciones que hemos señalado? A que hemos hipostasiado una exigencia del pensamiento y hemos creído posible aislar y considerar en sí mismo lo pseudo-real así obtenido. Las filosofías del saber absoluto son víctimas, parece, de la misma ilusión que los realismos ingenuos. Creen que pueden cortar el vínculo que une el objeto (aquí el saber absoluto) al sujeto, y tratar el objeto como un ser, sin percatarse de que la realidad de ese ser es debida a su participación en el sujeto. El saber absoluto, como la materia o la vida, no es todavía más que una abstracción; la más alta y más concreta, ciertamente. Por un momento supongamos constituida y consumada una dialéctica que hiciera de lo real un sistema inteligible perfecto, un sistema que estableciera de algún modo una circulación inteligible entre las nociones; esta dialéctica y este sistema no serían todavía más que productos relativos al acto que los había asentado; lo que tienen de concreto lo conservarían del acto de afirmación concreta que los habría establecido. El saber absoluto se presenta, pues, como inevitablemente correlativo de una subjetividad pura, de la que no se puede desligar sino mediante una ilegítima abstracción. ¿Volvemos, en cuanto a eso, a un criticismo timorato que asentaría como realidad única el acto de conciencia en que se unifican el sujeto y el objeto? No lo parece así, pues ese acto contiene en germen todas las contradicciones que hemos señalado; tiende al saber absoluto como hacia su consumación; y ya hemos visto que no puede llegar a él. Pero, se insistirá ¿no hace falta, pese a todo, que esa realidad sea por lo menos inmanente al acto de conciencia? Hay que disipar algunos equívocos. En el sentido en que el saber absoluto es *inmanente* al acto de conciencia, la palabra no puede aplicarse a la realidad, puesto que ésta no coincide ni puede coincidir con el saber absoluto. No parece, pues, que pueda tratarse de esa «inmanencia intelectual» que, en último análisis, se reduce a una implicación de nociones. Suponiendo que un desarrollo dialéctico como el de la *Doctrina de la Ciencia* sea posible partiendo del «Yo pienso», ese desarrollo no podría ser pensado como consumado sino mediante un acto arbitrario del espíritu, que manifestaría el carácter abstracto e ideal del mismo. En otros términos, para decirlo una vez más, la referencia del «Yo pienso» al saber absoluto, referencia fuera de la cual no puede constituirse una metafísica intelectualista, es una referencia sin verdad, y en ella sólo puede fundarse una ciencia desprovista de toda pretensión, de toda exigencia ontológica. En el sistema que tal metafísica tiende a edificar, no hay, como Schelling vio agudamente, ningún lugar para el ser. ¿Se sigue de ello que el ser no es de ningún modo y en ningún sentido inmanente al acto de conciencia? Basta con darse cuenta de lo que implicaría semejante negación para comprender lo absurdo de la misma. Negar pura y simplemente toda inmanencia del ser a la conciencia, es negar la referencia del pensamiento a lo real; es, por consiguiente, o bien negar absolutamente que haya algo real, o bien, a la manera del realismo, aun asentando lo real, excluirlo del pensamiento, es decir, negarlo. Las contradicciones del realismo han sido lo suficientemente sacadas a la luz por la historia de la filosofía como para que sea inútil volver a ellas. ¿Es más aceptable la primera solución? Manifiestamente, no; la negación de lo real supone, en efecto, una cierta concepción de lo real (por lo general, eleática), y, si se llega al fondo de las cosas, negar absolutamente lo real es, para el pensamiento, renegar de sí mismo, ya sea mediante un acto desesperado y carente de razón, ya sea con miras a uno de los fines racionales que el pensamiento, si es consecuente, debe precisamente identificar con lo real. Por otra parte, se piense lo que se quiera de esta última tesis, parece manifiesto que, una vez rechazado el realismo, una vez disipado el fantasma sustancialista, *la identificación sintética del ser y el pensamiento es por lo menos inatacable, siempre y cuando que no conduzca a la noción de saber absoluto ni se haga solidaria de ella* (a decir verdad, conduce a ella necesariamente). Queda, pues, repetimos, que la negación de lo real sea una especie de suicidio injustificado, de salto a lo desconocido, a que el pensamiento no puede en ningún caso ser condenado. Si las dos alternativas anteriormente planteadas son inaceptables ambas, es muy necesario que la inmanencia sea de algún modo verdadera. Antes de preguntarnos en qué sentido puede ser afirmada legítimamente, averigüemos por qué necesidad está obligado a asentarla (del modo que sea) el pensamiento. *Es evidente, según lo dicho con anterioridad, que, para el pensamiento, negar absolutamente el ser o asentarlo fuera de sí de una manera incondicionada viene a ser lo mismo.*» (G. MARCEL, *Fragments philosophiques*, 1909-1914.)

COMENTARIO:

3.5.1.1. Expresar esquemáticamente la estructura básica del texto.

3.5.1.2. Análisis semántico de los términos: 'pseudo-real', 'filosofías del saber absoluto', 'filosofías del realismo ingenuo', 'objeto', 'sujeto', 'participación', 'abstracción', 'dialéctica', 'relativo', 'ideal', 'subjetividad pura', 'criticismo', 'acto de conciencia', 'inmanencia intelectual', 'yo pienso', 'metafísica intelectualista', 'exigencia ontológica', 'el ser', 'concepción eleática de lo real', 'fantasma sustancialista', 'identificación sintética'.

3.5.1.3. Análisis semántico de enunciados:

3.1. 'Las filosofías del saber absoluto..., los realismos ingenuos..., creen que pueden cortar el vínculo que une el objeto al sujeto'.

3.2. 'El saber absoluto se presenta... como inevitablemente correlativo de una subjetividad pura.'

3.3. 'Una metafísica intelectualista no puede constituirse sino por una referencia al saber absoluto.'

3.4. 'La referencia del «yo pienso» al saber absoluto... es una referencia sin verdad, y en ella sólo puede fundarse una ciencia desprovista de toda... exigencia ontológica.'

3.5. 'En una metafísica intelectualista no hay lugar para el ser, como vio agudamente Schelling.'

3.6. 'Negar... toda inmanencia del ser a la conciencia es negar la referencia del pensamiento a lo real.'

3.7. 'La identificación sintética del ser y el pensamiento es por lo menos inatacable, siempre y cuando no conduzca a la noción de saber absoluto, ni se haga solidaria de ella.'

3.8. 'Si las dos alternativas son inaceptables es muy necesario que la inmanencia sea de algún modo verdadera.'

3.9. 'Para el pensamiento negar absolutamente el ser o asentarlo fuera de sí de una manera incondicional viene a ser lo mismo.'

3.5.1.4. Análisis formal del texto.

4.1. ¿Cuál es la afirmación primordial en torno al ser?

4.2. ¿Nos da alguna aproximación en torno a su pensamiento sobre el ser?

4.3. ¿Qué pasos argumentativos sigue para concluir que «el ser nos es inmediatamente presente pero nosotros no somos inmediatamente presentes al ser»?

4.4. ¿La negación de la bipolaridad objeto-sujeto le conduce a admitir el acto de conciencia como única realidad?

4.5. ¿El «yo pienso» referido al saber absoluto, que constituye la metafísica intelectualista, que no es otra cosa que una tentativa de ciencia, de objetivación, es la negación de la experiencia del misterio ontológico, de la exigencia ontológica? ¿Por qué?

3.5.1.5. Comprensión del texto.

5.1. ¿En qué confluyen, según Marcel, las filosofías del saber absoluto y las filosofías del realismo ingenuo?

5.2. ¿Qué diferencia hay entre «saber absoluto» como objeto y «saber absoluto» como exigencia ontológica?

5.3. ¿Qué correlación existe entre «saber absoluto» y «subjetividad pura?

5.4. ¿Por qué la identificación sintética del ser y el pensamiento es por lo menos inatacable? ¿Sostiene Marcel esta afirmación sobre el ser y el pensamiento?

5.5. ¿Por qué significa lo mismo: «negar absolutamente el ser» o «asentarlo fuera de sí» de una manera incondicionada?

3.5.2. Texto:

«Más que partir inmediatamente de definiciones abstractas y de argumentaciones dialécticas propias para desanimar de entrada a mis oyentes, yo quisiera presentar en el punto de partida una especie de caracterización global e intuitiva de lo que es un hombre al que le falta el sentido ontológico, el sentido del ser, o más exactamente, que ha perdido conciencia de poseerlo. De una manera general, el hombre moderno está así, y si la exigencia ontológica le inquieta todavía, es sobre todo como un impulso oscuro.

La edad contemporánea se caracteriza, a mi parecer, por lo que sin duda podría ser llamado la *desorbitación* de la idea de función; yo tomo aquí esta palabra, función, en su acepción más general, la que comprende a la vez las funciones vitales y las funciones sociales.

El individuo tiende a presentarse a sí mismo, y también a los demás, como un simple haz de funciones. Por razones históricas extremadamente profundas y que sin duda no captamos todavía sino en parte, el individuo se ha visto inducido a tratarse a sí mismo, cada vez más, como un agregado de funciones cuya jerarquía se le manifiesta, por otra parte, como problemática, como sujeta en todo caso a las interpretaciones más contradictorias.

Funciones vitales, primeramente; apenas si hay necesidad de indicar el papel que han podido desempeñar, en esta reducción, el materialismo histórico, de un lado, y el freudismo de otro.

Funciones sociales, de otra parte: función consumidor, función productor, función ciudadano, etc.

Entre unas y otras, hay ciertamente, en teoría, lugar para las funciones psicológicas. Pero enseguida se ve que las funciones propiamente psicológicas siempre tenderán a ser interpretadas o bien en relación a las funciones vitales, o bien en relación a las funciones sociales, y que su autonomía será precaria y su especificidad no será reconocida. En este sentido, Comte, favorecido, además, por su incomprensión total de la realidad psicológica, dio prueba de una especie de adivinación al negarse a asignar un lugar a la psicología en la clasificación de las ciencias.

Aquí todavía estamos en plena abstracción; pero el paso a la experiencia más concreta se opera en este terreno con una extrema facilidad.

A menudo se me ocurre preguntarme, con una especie de ansiedad, lo que puede ser la vida o la realidad interior de un determinado empleado del «metro» por ejemplo; el que vigila las puertas o el que pica los billetes. Hay que reconocer que, a la vez en él y fuera de él, todo concurre a determinar la identificaión de este hombre y sus funciones, y no hablo solamente de su función de empleado, de sindicado o de elector, sino también de sus funciones vitales. La expresión, bastante horrible en el fondo, de *empleo del tiempo* halla aquí su plena utilización. Tantas horas están consagradas a tales funciones. El sueño es también una función que hay que cumplir para poder cumplir las demás funciones. Y lo mismo sucede con el ocio, con el descanso. Concebimos perfectamente que un higienista venga a decir que un hombre tiene necesidad de divertirse tantas horas por semana. Es esa una función orgánico-psíquica que no puede ser desatendida, supongo más que la función sexual, por ejemplo. No es necesario insistir; basta con este esbozo. Vemos que aquí se concreta la idea de una especie de baremo vital cuyos detalles varían naturalmente según los países, los climas, los empleos, etc. Pero lo importante es que hay un baremo.

Sin duda, pueden manifestarse principios de desorden, de ruptura: el accidente en todas sus formas, la enfermedad. En consecuencia, es fácil concebir —y así sucede a menudo en América, y yo creo que también en Rusia— que el individuo sea sometido, como un reloj, a verificaciones periódicas. La clínica aparece entonces como casa de control y como taller de reparaciones. Y desde este mismo punto de vista del funcionamiento serán considerados algunos problemas esenciales, como el del *birth-control*.

En cuanto a la muerte, aparece entonces, desde un punto de vista objetivo y funcional, como una caída en desuso, como un retroceso a lo inutilizable, como *desecho* puro.

Apenas si hay necesidad de insistir en la impresión de asfixiante tristeza que se desprende de un mundo centrado así en la función. Yo me limitaría a evocar aquí la imagen lastimosa del jubilado,

y también aquella otra, muy semejante, de esos domingos de ciudad en los que los paseantes dan precisamente la sensación de ser jubilados de la vida. En un mundo de este género, la tolerancia de que se beneficia el jubilado tiene algo de irrisorio y de siniestro.

Pero no solamente existe la tristeza de ese espectáculo para quien lo contempla; existe el sordo, el intolerable malestar sentido por quien se ve reducido a vivir como si efectivamente se confundiese con sus funciones; y este malestar basta para demostrar que hay en ello un error o un atroz abuso de interpretación que un orden social cada vez más inhumano y una filosofía también inhumana (la cual, si bien ha reformado ese orden, después ha copiado de él) han tendido por igual a enraizar en unas inteligencias indefensas.

Yo he tenido ocasión de escribir que, siempre y cuando fuese tomada en su acepción metafísica y no física, la distinción de lo lleno y lo vacío me parecía más fundamental que la de uno y varios. Esta observación adquiere aquí todo su significado. En un mundo centrado en la idea de función, la vida está expuesta a la desesperación, desemboca en la desesperación, porque en realidad ese mundo está vacío, porque suena a hueco; si la vida resiste a la desesperación, es únicamente en la medida en que operan, en el seno de esa existencia y en su favor, determinadas potencias secretas que ella no está en condiciones de pensar ni de reconocer. Sin embargo, esta ceguera fundamental tiende inevitablemente a reducir la posible acción de esas potencias y a privarlas, en fin de cuentas, de su punto de apoyo.

Yo advertiría, de una parte, que ese mundo está ahíto de problemas; y de otra, que está animado de la voluntad de no dejar lugar alguno al misterio. Me reservo el precisar después, técnicamente, el sentido de la distinción —a mi juicio, fundamental— entre el problema y el misterio. Por el momento, me limitaré a indicar que la eliminación, o la tentativa de eliminación, del misterio es, en el mundo funcionalizado de que hemos hablado, poner en juego, en presencia de los acontecimientos que rompen el curso de la existencia —el nacimiento, el amor y la muerte— esa categoría psicológica o pseudo-científica de lo *enteramente natural*, que merecería un estudio particular. Eso no es, a decir verdad, más que el residuo de un racionalismo degradado, para el cual la causa explica el efecto, es decir, da cuenta plenamente de él. En un mundo de esa especie hay, en cambio, infinidad de problemas, porque las causas no nos son conocidas en detalle y, por lo tanto hay lugar para investigaciones indefinidas. Aparte de estos problemas teóricos, hay unos problemas técnicos también innumerables, y ligados a la cuestión de saber cómo las diferentes funciones vitales y sociales, que han sido inventariadas después de haberlas estampillado, pueden ejercitarse sin daño las unas para las otras. Por otra parte, la solidaridad entre problemas teóricos y problemas técnicos es rigurosa, pues los problemas teóricos dependen de técnicas definidas, e inversamente, los problemas técnicos no pueden ser resueltos sino allí donde un cierto saber teórico ha sido constituído previamente.

En un mundo tal, la exigencia ontológica, la exigencia de ser, se ha extenuado en la medida precisa en que, de una parte, la personalidad se fracciona, y de otra, triunfa la categoría de lo *enteramente natural* y se atrofian, por consiguiente, las que tal vez habría que llamar potencias de pasmo.» (G. MARCEL, *Positions et approches concrètes du Mystère ontologique*).

COMENTARIO:

3.5.2.1. Expresar esquemáticamente la estructura básica del texto.

3.5.2.2. Análisis semántico de los términos: 'sentido del ser', 'exigencia ontológica', 'agregado de funciones', 'materialismo histórico', 'freudismo', 'higienista', 'baremo vital', 'lo lleno', 'lo vacío', 'lo múltiple', 'potencias secretas', 'ceguera fundamental', 'problema', 'misterio', 'lo enteramente natural', 'racionalismo', 'causa', 'potencias de pasmo'.

3.5.2.3. Análisis semántico de enunciados:

3.1. 'Si la exigencia ontológica le inquieta (al hombre) todavía, es sobre todo como un impulso oscuro.'

3.2. 'La edad contemporánea se caracteriza... por lo que sin duda podría ser llamado la desorbitación de la idea de función.'

3.3. 'Por razones históricas extremadamente profundas y que sin duda no captamos todavía sino en parte, el individuo se ha visto inducido a tratarse a sí mismo, cada vez más, como un agregado de funciones.'

3.4. 'Funciones vitales.' 'Funciones sociales.' 'Funciones sicológicas.' Pero éstas siempre tenderán a ser interpretadas o bien en relación a las funciones vitales o bien en relación a las funciones sociales.'

3.5. 'La misma jerarquía de funciones se le manifiesta como problemática' (al hombre).

3.6. '...se concentra la idea de una especie de baremo vital cuyos detalles varían según los países, los climas, los empleos, ...'

3.7. '...pueden manifestarse principios de desorden, de ruptura: el accidente..., la enfermedad... y así sucede que el individuo sea sometido a verificaciones periódicas'.

3.8. '...la muerte aparece entonces... como una caída en desuso, como un retroceso a lo inutilizable'.

3.9. '...impresión de asfixiante tristeza... de un mundo centrado... en la función'.

3.10. '...intolerable malestar sentido por quien se ve reducido a vivir como si efectivamente se confundiese con sus funciones'.

3.11. '...este malestar basta para demostrar que haya en ello un error o un atroz abuso de interpretación'.

3.12. '...siempre y cuando fuese (sea) tomada en su acepción metafísica y no física, la distinción de lo lleno y lo vacío me parecía (parece) más fundamental que la de uno y varios'.

3.13. '...si la vida resiste a la desesperación, es únicamente en la medida en que operan, en el seno de esa existencia y en su favor, determinadas potencias secretas que ella no está en condiciones de pensar ni de reconocer'.

3.14. '...ese mundo está ahíto de problemas; y... está animado de la voluntad de no dejar lugar alguno al misterio'.

3.15. '...la eliminación del misterio es en el mundo funcionalizado... poner en juego, en presencia de los acontecimientos que rompen el curso de la existencia —el nacimiento, el amor, la muerte— esa categoría psicológica o pseudocientífica de lo enteramente natural...'.

3.16. '...residuo de un racionalismo degradado, para el cual la causa explica el efecto..., da cuenta plenamente de él'.

3.17. '...la exigencia de ser se ha extenuado en la medida precisa en que de una parte la personalidad se fracciona, y de otra, triunfa la categoría de lo enteramente natural... y se atrofian... las potencias de pasmo'.

3.5.2.4. Análisis formal del texto.

4.1. ¿Cuál es la afirmación base del texto?
4.2. ¿Qué documentos aduce?
4.3. ¿Cuál es la estructura del análisis que nos presenta?
4.4. ¿Situaciones enucleadas?
4.5. ¿Enunciados derivados?
4.6. ¿Qué conclusiones infiere?

3.5.2.5. Comprensión del texto.

5.1. ¿Cuál es el generador de la tristeza y del intolerable malestar?
5.2. ¿Qué demuestran esta tristeza e intolerable malestar?
5.3. ¿En qué consiste el error?
5.4. Si aún se resiste a la desesperación a ¿qué es debido?
5.5. ¿Qué razones aducirías como generadores del reduccionismo del hombre y la sociedad a conglomerado de funciones?
5.6. ¿Qué relación instaurarías entre estos términos: potencias de pasmo, lo enteramente natural, la exigencia ontológica y la función?

3.5.3. Texto:

«Mi cuerpo: ¿Qué significa aquí, qué valor tiene exactamente el índice posesivo? De cualquier forma que intentemos especificarlo, vamos a encontrarnos en presencia de dificultades insolubles. ¿Diré, por ejemplo, como seguramente me tentará hacerlo en muchas circunstancias, que mi cuerpo es mi instrumento? Nos hará falta comenzar aquí por interrogarnos sobre la naturaleza de la relación instrumental y profundizarla. Parece que todo instrumento es un medio de extender, desarrollar y reforzar un poder inicial que posee el que usa de este instrumento; esto es tan verdadero para un cuchillo como para una lupa. Estos mismos poderes, estas aptitudes son características activas del cuerpo organizado. Mientras lo considero desde fuera, puedo evidentemente pensarlo como máquina, como instrumento. Pero aquí nos interrogamos sobre mi cuerpo en tanto que mío. Este cuerpo (hoc corpus, non illud), este instrumentista: ¿puedo mirarlo como siendo él mismo instrumento, y de qué? Está completamente claro que arriesgo comprometerme aquí en una regresión infinita: si el instrumentista es él mismo un instrumento, ¿de qué es instrumento?, etc. Si pienso mi cuerpo como instrumento, atribuyo por lo mismo digamos al alma de la que sería el útil, las virtualidades mismas cuya actualización aseguraría él; convierto a esta alma en cuerpo, y, en consecuencia, el problema se plantea de nuevo para ella.

Se podría demostrar que esto es válido para toda relación objetiva pensada entre yo y mi cuerpo, no siendo aquí, por otra parte, lo que llamo yo más que el ignotum quid, al que mi cuerpo, siendo mío, se supone que debe estar ligado.

Para suprimir, para extirpar mejor dicho, todas estas cuestiones por esencia insolubles, ¿no deberé proceder a una especie de golpe de mano lógico y declarar que la supuesta dualidad entre yo y mi cuerpo no existe, y que en verdad yo soy mi cuerpo?

Pero andémonos con cuidado: yo soy mi cuerpo ¿significa yo soy idéntico a mi cuerpo? También esta identidad deberá ser situada bajo la mirada impacable de la reflexión; ¿puede ser mantenida? Está claro que no. Esta supuesta identidad es un sin sentido; no puede ser afirmada más que gracias a un acto implícito de anulación del yo; se transforma entonces en una afirmación materialista: mi cuerpo soy yo, solo mi cuerpo existe. Pero esta afirmación es absurda: lo propio de mi cuerpo es no existir solo, no poder existir solo. ¿Nos refugiamos entonces en la idea de un mundo de cuerpos? Pero, ¿qué es lo que le confiere unidad? ¿Qué es quien lo piensa como mundo?; y, por otra parte, ¿qué llega a ser en este mundo puramente objetivo el principio de intimidad (mi cuerpo), a cuyo alrededor se constituía la órbita existencial?

Decir «yo soy mi cuerpo» es en realidad emitir un juicio negativo: «no es verdad decir, no tiene sentido decir que yo soy otra cosa que mi cuerpo; o más exactamente: «no tiene sentido decir que yo soy cierta cosa ligada de la manera que sea a esta otra cosa que es —o que sería— mi cuerpo. De esta relación X entre la cosa desconocida Y y mi cuerpo no puede afirmarse nada que presente un carácter de verdad, lo que equivale a decir que esta relación no es pensable».

Es necesario ir hasta el fondo. Esto no es agnosticismo; no podemos refugiarnos en la cómoda idea de que esta relación no es cognoscible para mí, pero que lo sería para una inteligencia más ricamente dotada que la mía; es la idea misma de tal relación la que no puede constituirse. De esta manera hemos sido conducidos a una definición de ser encarnado —tomando aquí la palabra ser en su valor de verbo más bien que en el de substantivo.

Ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin

poder tampoco distinguirse de él —siendo identificación y distinción— operaciones correlativas la una de la otra, pero que sólo pueden ejercerse en la esfera de los objetos.

De este conjunto de reflexiones resulta claramente que no hay en rigor reducido inteligible, en el que yo pudiera establecerme fuera o más acá de mi cuerpo; la desencarnación es impracticable, está excluida por mi estructura misma.

Sin embargo, todo esto presenta una contrapartida, sobre la que me es preciso insistir ahora.

Si hago abstracción de lo peculiar propio a mi cuerpo —en tanto que es mi cuerpo —, si lo considero como un cuerpo entre otros cuerpos en número ilimitado, seré llevado a tratarle como objeto, como dotado de los caracteres fundamentales por los que se define la objetividad. Por tanto, se hace materia de conocimiento científico; se problematiza, pero solamente a condición de que lo mire como no mío: este distanciamiento —esencialmente ficticio — está en la raíz de toda ascesis intelectual. En tanto que sujeto cognoscente, restablezco o finjo restablecer entre mi cuerpo y yo la dualidad, el intervalo que hace un momento y desde el punto de vista de la existencia nos parecía precisamente impensable: pero es que este sujeto sólo se constituye por la renuncia a la existencia; no es lo diré de buena gana— más que a condición de tratarse como no siendo. Esta paradoja está en la raíz misma del objeto, porque yo no pienso verdaderamente el objeto más que en la medida en que afirmo que no cuento para él, que él no tiene cuenta de mí. Y ésta es la respuesta, la única respuesta válida o incluso posible, pero decisiva, a la irritante cuestión del idealismo empírico: ¿pueden continuar existiendo las cosas cuando yo ceso de percibirlas?; la verdad es que sólo con esta condición son cosas.» *(G. MARCEL, Filosofía concreta.)*

COMENTARIO:

3.5.3.1. Expresar esquemáticamente la estructura del texto.

3.5.3.2. Análisis semántico de los términos: 'mi cuerpo', 'índice posesivo', 'instrumento', 'relación instrumental', 'cuerpo organizado', 'instrumentista', 'regresión infinita', 'demostrar', 'relación objetiva', «yo', 'ignotum quid', 'dualidad', 'identidad', 'reflexión', 'materialista', 'principio de intimidad', 'agnosticismo', 'ser encarnado', 'desencarnación', 'conocimiento científico', 'se problematiza', 'ascesis intelectual', 'sujeto cognoscente', 'existencia', 'idealismo empírico'.

3.5.3.3. Análisis semántico de enunciados:

3.1. '¿...mi cuerpo es mi instrumento?'

3.2. '...todo instrumento es un medio de extender, desarrollar y reforzar un poder inicial que posee el que usa de este instrumento'.

3.3. 'Si pienso mi cuerpo como instrumento, atribuyo, por lo mismo, al alma, de la que sería el útil, las virtualidades mismas cuya actualización aseguraría él; convierto a esta alma en cuerpo, y, en consecuencia, el problema se plantea de nuevo para ella.'

3.4. '...esto es válido para toda relación objetiva pensada entre yo y mi cuerpo,...'

3.5. '..., ¿no deberé proceder a una especie de golpe de mano lógico y declarar que la supuesta dualidad entre yo y mi cuerpo no existe, ...?'.

3.6. '...yo soy mi cuerpo ¿significa yo soy idéntico a mi cuerpo?'.

3.7. 'Esta supuesta identidad es un sinsentido; no puede ser afirmada más que gracias a un acto implícito de anulación del yo; se transforma entonces en una afirmación materialista: mi cuerpo soy yo, sólo mi cuerpo existe.',

3.8. 'ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin tampoco distinguirse de él —siendo identificación y distinción— operaciones correlativas la una a la otra, pero que sólo pueden ejercerse en la esfera de los objetos'.

3.9. 'la desencarnación es impracticable, está excluída por mi estructura misma'.
3.10. 'Esta paradoja está en la raíz misma del objeto, porque yo no pienso verdaderamente el objeto más que en la medida en que afirmo que no cuento para él, que él no tiene cuenta de mí.'
3.11. 'la irritante cuestión del idealismo empírico: ¿pueden continuar existiendo las cosas, cuando yo ceso de percibirlas? La verdad es que sólo con esta condición son cosas' (objetos).

3.5.3.4. Análisis formal del texto.

4.1. Primer enunciado: «mi cuerpo». ¿La supuesta dualidad yo y mi cuerpo, existe? Esquematiza argumento: premisas e inferencia.
4.2. Segundo enunciado: «yo soy mi cuerpo». Sinsentido de esta identidad. Anulación implícita del yo.
4.3. Tercer enunciado: «ser encarnado». Esquematiza argumento: premisas e inferencia.
4.4. Aduce razones en favor de que desde la «existencia» es impensable el dualismo: sujeto-objeto.

3.5.3.5. Comprensión del texto.

5.1. ¿Qué quiere decir «la desencarnación es impracticable»?
5.2. ¿Qué quiere decir «la desencarnación está excluída por mi estructura misma?
5.3. ¿Qué crítica surge al pensamiento objetivo, desde el punto de vista de la «existencia»?
5.4. ¿Qué quiere decir: «ser encarnado» expresa que no hay, en rigor, reducto inteligible, en el que yo pudiera establecerme fuera o más acá de mi cuerpo?

3.5.4 **TEXTO:**

«Cuando yo determino a otro como él, lo trato como esencialmente ausente; es su ausencia lo que me permite objetivarlo, razonar sobre él como sobre una naturaleza o una esencia dada. Pero hay una presencia que es también un modo de ausencia. Puedo comportarme frente a alguien como si estuviese ausente. Y esto podría ser ilustrado con ejemplos tomados de la vida cotidiana. Reproduciré aquí, por lo demás completándola, una página de mi Journal Métaphysique: «Encuentro en el tren a un desconocido; hablamos de la temperatura, de las noticias de la guerra (este texto es de abril de 1918), pero aunque me dirijo a él, no deja de ser para mí «alguien», «aquel hombre»; es primeramente un Mengano, cuya biografía y pormenores empiezo a conocer poco a poco. Es como si él llenase un cuestionario, como si me proporcionara los elementos de una noticia, con la que se confunde. Podéis imaginar también que estáis en presencia de un empleado cualquiera, que os exige precisar vuestra identidad. Pero, cosa notable, cuanto más exterior es mi interlocutor, tanto más al mismo tiempo y en la misma medida soy yo exterior a mí mismo; en frente de Mengano, me convierto yo en Perengano, a menos que literalmente yo no sea yo nadie, una pluma que traza palabras sobre un papel, o un simple aparato registrador... Pero puede ocurrir que entre el otro y yo se anude un sentido lazo, por ejemplo, si yo descubro una determinada experiencia que nos es común (los dos hemos estado en tal lugar, hemos corrido tal peligro idéntico, hemos tenido que quejarnos de tal persona, hemos leído y gustado tal libro); así se crea una unidad en la que el otro y yo somos nosotros, lo que equivale a decir que él cesa por tanto de ser él para llegar a ser tú; las palabras «tú también» cobran aquí un valor completamente esencial. Literalmente, comunicamos; y esto quiere decir que el otro cesa de ser para mí alguien de quien yo discurro conmigo mismo; cesa de estar insertado entre yo y mí mismo; este mí mismo con quien yo estaba coaligado para

examinarlo, para juzgarlo, se ha como fundido en la unidad viviente que forma ahora conmigo. Y aquí vemos abrirse el camino que lleva de la dialéctica al amor.

«El ser al que amo es lo menos posible un tercero para mí; y al mismo tiempo me descubre a mí mismo; mis defensas exteriores caen al mismo tiempo que los tabiques que me separan del prójimo. Está cada vez más dentro del círculo en relación con el cual, exteriormente al cual hay terceros que son «los otros».

Aún expresaría esto diciendo que no comunico afectivamente conmigo mismo más que en la medida en que comunico con el otro, es decir, en que éste llega a ser tú para mí, porque esta transformación no puede realizarse más que gracias a un movimiento de distensión interior, por el que pongo fin a la especie de contracción por la que me crispo sobre mí mismo, y al mismo tiempo me deformo. Tenía intención recientemente de atacar a André Gide con motivo del texto de las Nouvelles Nourritures (pág. 113): «Conócete a ti mismo. Máxima tan perniciosa como fea. Quienquiera que se observe detiene su desarrollo. Creo, sin embargo, que aquí la expresión peca únicamente por una cierta falta de elaboración. El conocimiento de sí mismo que Gide ataca aquí es aquel al que se cree llegar replegándose sobre sí mismo, y que a decir verdad no es más que la conciencia reducida y mutilada de una realidad a la que sólo llegamos por virtud de los otros, y solamente en tanto que mantenemos con ellos una relación viva y como animada por el amor.» (G. MARCEL, *Filosofía concreta.*)

COMENTARIO:

3.5.4.1. Expresar esquemáticamente la estructura básica del texto.

3.5.4.2. Análisis semántico de los términos: 'él', 'esencia dada', 'presencia', 'ausencia', 'el otro', 'yo', 'nosotros', 'tú', 'comunicamos', 'defensas exteriores', 'distensión interior', 'conciencia'.

3.5.4.3. Análisis semántico de enunciados:

3.1. 'Cuando yo determino a otro como él, lo trato como esencialmente ausente; es su ausencia lo que me permite objetivarlo'.

3.2. 'Puedo comportarme frente a alguien como si estuviese ausente'.

3.3. '...cuanto más exterior es mi interlocutor, tanto más al mismo tiempo, y en la misma medida soy yo exterior a mí mismo'.

3.4. '...puede ocurrir que entre el otro y yo se anude un sentido lazo, por ejemplo, si yo descubro una determinada experiencia que nos es común... así se crea una unidad en que el otro y yo somos nosotros'.

3.5. '...él cesa... de ser él para llegar a ser tú'.

3.6. '...comunicamos, y esto quiere decir que el otro cesa de ser para mí alguien de quien yo discurro conmigo mismo'.

3.7. '...aquí vemos abrirse el camino que lleva de la dialéctica al amor'.

3.8. 'El ser que amo es lo menos posible un tercero para mí; y al mismo tiempo me descubre a mí mismo'.

3.9. '...éste (él) llega a ser tú para mí... gracias a un movimiento de distensión interior, por el que pongo fin a la especie de contracción por la que me crispo sobre mí mismo y al mismo tiempo me deformo'.

3.10. '...una realidad a la que sólo llegamos por virtud de los otros, y solamente en tanto que mantenemos con ellos una relación viva y como animada por el amor'.

3.5.4.4. Análisis formal del texto:

4.1. ¿Qué situaciones de encuentro describe?

4.2. ¿Qué aspectos deduce de estas situaciones?

4.3. Marcel describe situaciones para crear una gradación que ilumine el verdadero encuentro. Delimita y especifica la gradación.

4.4. Encuentro como no cerrazón, como distensión. Enumera los aspectos constituyentes.

3.5.4.5. Comprensión del texto.

5.1. ¿Qué relación existe entre la comunión con los demás y la comunicación conmigo mismo?

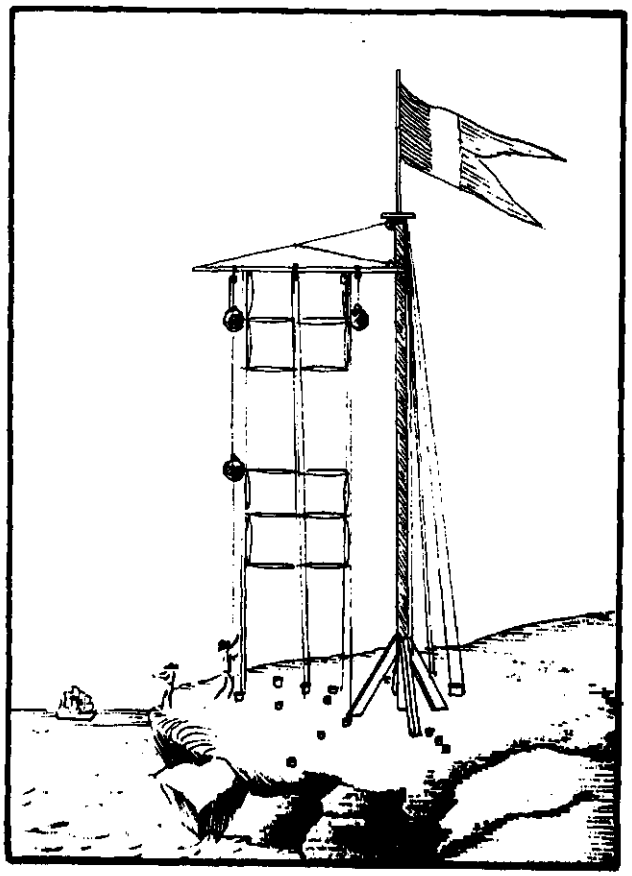
5.2. Relaciona estos términos: relación-ausencia, relación-presencia, relación-encuentro.

5.3. ¿Qué quiere decir que el encuentro es el ámbito desde donde se constituye el «tú» que constituye al «yo» y asimismo al «nosotros»?

5.4. ¿Es el amor (fidelidad, esperanza, amor) el dinamizador de la plural relación constituyente que se realiza en el encuentro?

18

EL NEOPOSITIVISMO Y LA FILOSOFIA ANALITICA



«Semáforo para buques.»
Siglo XIX.

TEMA 18

El Neopositivismo y la Filosofía analítica

EL NEOPOSITIVISMO

1. *Denominación amplia.*

El Neopositivismo abarca a los seguidores del «Círculo de Viena» aunque con matizaciones importantes. Otros prefieren llamarle: «empirismo lógico», «positivismo lógico», «neoempirismo».

Quieren proseguir la obra del *positivismo*, porque coinciden con Comte «en el rechazo de la metafísica, en su historicismo, en la defensa del empirismo y una concepción del mundo en la unidad. Sus diferencias son principalmente metodológicas (valoración de la lógica).

2. *Características del neopositivismo.*

2.1. Se trata de una filosofía del análisis del lenguaje científico: *lógica matemática y simbólica.* Su influencia ha sido importante en el planteamiento con rigor de la problemática y metodología científica: «fundamentación de la matemática, revisión de los conceptos básicos de la física, crítica de la psicología tradicional en favor del behaviorismo.»

2.2. Concepción de la filosofía como análisis formal («no es una teoría sino una actividad»). La filosofía no es el conocimiento de las cosas, sino la reflexión sobre ellas. Es aclaración de ideas, conceptos y métodos.

2.3. Pretensión común de «la unidad de las ciencias, en contenido, lenguaje y método. Todo lo que no quepa en estos términos son pseudo-problemas: «cáscaras vacías». Aquí arranca su total rechazo de la «metafísica, especulación, fruto de descarríos filosóficos».

2.4. Los grandes resultados son la aportación al lenguaje: análisis, semántica y semiótica (ciencia de los significados y teoría de los signos); estudio de los lenguajes formales, buscando la corrección y el rigor, para evitar ambigüedades.

3. *Fuentes del neopositivismo.*

3.1. Hume, como punto de partida por su radical exclusión de la metafísica y su fecunda división «entre proposiciones que conciernen a las relaciones entre las ideas —como las matemáticas— cuya verdad se verifica por sí misma; y las *proposiciones que conciernen a los hechos* verificados por la experiencia.

3.2. El empiro-criticismo, con Ernst Mach (1838-16) y su teoría sobre las sensaciones: «el único mundo es el de los datos de experiencias. Los cuerpos, no son más que complejos de colores, sonidos, etc., que se presentan de un modo constante en el espacio y tiempo, —con variaciones accidentales—. El YO es el receptor: los animales inferiores, mediante reflejos; los superiores, adaptando el conocimiento a los hechos mediante la observación: El hecho es el fundamento último del pensamiento. Toda la realidad se reduce a la unidad; la distinción entre físico y psíquico no tiene sentido.

3.3. Como pensadores más inmediatos: Los descubrimientos de Einstein. El *Tractatus*, de Wittgenstein, y la obra de Russell.

4. *Historia del «Círculo de Viena».*

4.1. Alrededor del año 1920 se reúnen un grupo de estudiosos físicos, matemáticos, sociólogos en torno a Shilick, profesor de Filosofía en Viena. Tema central de las discusiones son el *Tractatus* aparecido en 1921, y su preocupación es la reducción a la unidad de la Ciencia o empirismo científico.

4.2. Aparece en Viena como profesor de la Universidad, Carnap, que se convierte en el impulsor del grupo. Publican un manifiesto en que reclaman «la ciencia unificada que abarcase toda la realidad del hombre y usara un método único: el análisis lógico.»

En 1928 aparece un grupo similar en Berlín y entre la colaboración de ambos se publica la revista *Erkenntnis*, que es dirigida por Carnap. Más tarde, otro grupo en Polonia.

Tras la victoria del nazismo, el grupo se dispersa: unos emigran a Inglaterra y otros a Estados Unidos, donde, apoyados por los pragmáticos (Morris) tienen gran aceptación. En 1939 aparece la *Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada*, dirigida por Carnap: obra dispar, publicada en *dossiers* firmados por diferentes científicos.

CARNAP, RUDOLF

1. (Westfalia-1891): Chicago 1970. Profesor en las Universidades de Viena, Chicago, Los Angeles. Uno de los principales artífices del «Círculo de Viena». Obras más importantes: *La construcción lógica del mundo* (1928), *Pseudoproblemas de la filosofía* (1928), *Superación de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje* (1931), *La lógica antigua y la nueva* (1931).

2. *Pretensiones de Carnap.*

2.1. Defensa de la tesis de la unidad de la ciencia, aunque mantenga contenidos disciplinares distintos. Por ello, el lenguaje también deberá ser único en toda pretensión científica.

2.2. Construir la teoría de este lenguaje, que es esencialmente relación de proposiciones o *sintaxis:* «la filosofía debe ser sustituida por la lógica de la ciencia, es decir, por el análisis lógico de los conceptos y de las proposiciones de las ciencias, dado que la lógica de la ciencia no es más que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia».

3. *Construcción lógica del mundo.*

3.1. A partir de unidades básicas o experiencias elementales, intento de fundamentar y garantizar la unidad de la ciencia.

Estas experiencias tienen «relaciones fundamentales» (de semejanza, p. e.) y con ellas se puede reconstruir todo el mundo, sin necesidad de los conceptos metafísicos, como: causa, sustancia, etc...

3.2. Para ello formula su tesis de la «constitución de los objetos» que consiste en «reducirlos a otros» o sea: «formular una regla general que indique cómo sustituir un enunciado que contenga un nombre del primer objeto por otro equivalente que no lo tenga.» O sea: reducirlos a signos lógicos o formales, que son formas vacías o esquemas de teorías.

3.3. Con ello, podemos construir cuatro clases de objetos o sistemas de objetos, según grados, siempre de orden lógico sistemático, no metafísico. Se caracterizan por meras propiedades estructurales, o por «ciertas propiedades lógico-formales de relaciones o de tramas de relaciones».

Clases de objetos: 1, culturales; 2, psíquicos; 3, físicos; 4, propias experiencias. Toda su obra es el intento de que puede ser reducido al nivel siguiente todo lo *dado* por la experiencia. Reducción a unidad de lenguaje.

3.4. En «la construcción lógica» emplea dos elementos:

a) el psicológico: El *dato*, punto de partida, que nos viene a través del lenguaje;

b) el lógico o sintáctico, que constituye el método.

4. *Metodología de la «construcción lógica»: la sintaxis.*

4.1. La filosofía ha quedado reducida al análisis del lenguaje. «La filosofía no es una teoría, sino una actividad».

El lenguaje, según los lingüistas y los neopositivistas —será «un sistema arbitrario», donde los conceptos irán después del análisis de las relaciones. La aceptación de la *semántica*, vendrá por una exigencia práctica, pero el estudio se centrará en la sintaxis: El lenguaje, la matemática convertidas en «metalenguaje, metamatemática»: «Un lenguaje consta de un vocabulario y una sintaxis, es decir, de una colección de palabras que tienen una significación y de reglas de formación de proposiciones.»

4.2.1. *La semántica:* Influenciado por los polacos, aceptará cierta utilidad de la semántica, con matizaciones críticas: «En qué consiste, pues, el *significado de una palabra?...*» En primer lugar hay que fijar la sintaxis de la palabra, es decir, su modo de entrar a formar parte en la forma más simple de proposición en que pueda entrar; llamamos a esta forma de proposición su sentencia elemental... En una proposición con la palabra «piedra» entraría «X» que correspondería a alguna de las categorías existentes: «X es una piedra.»

4.2.2. En segundo lugar, debe responder a las siguientes cuestiones:

1) ¿De qué proposiciones es P derivable y cuáles son derivables de P?
2) ¿Bajo qué condiciones será P verdadera y bajo cuáles falsa?
3) ¿Cómo se puede verificar P?
4) ¿Qué sentido tiene?

La formulación correcta es la 1; la 2 se ajusta a la fraseología de la lógica; la 3 a la fraseología de la teoría del conocimiento, y la 4, a la filosofía (fenomenología)».

4.3. «Así pues, para que una palabra «signifique» algo —no sea una cáscara vacía, dirá después con metáfora muy gráfica— no se debe dar menos que el criterio de aplicación, pero, por otra parte, no se debe dar más que el criterio, porque en éste ya está todo lo demás determinado. En el criterio está implícitamente contenida la significación, no queda más que explicitarla.»

Con su estilo claro, pondrá el ejemplo de alguien que inventa la palabra «belin» y afirma que hay cosas que son «belin» y cosas que no son «belin».

«Si no hay ninguna señal empírica de la 'belinidad' tendremos un uso ilegítimo, y sólo nos enteraremos del hecho psicológico de que él asocia algunas representaciones, a esta palabra.»

«La condición para que una palabra tenga una significación, puede ser dada en cada una de las siguientes formulaciones que en el fondo dicen lo mismo:

1. Los criterios empíricos para 'a' —esa palabra— son conocidos.
2. Están fijadas las condiciones de verdad y se conoce el método de verificación.»

Resumiendo: Una palabra, puede ser una cáscara vacía, por sí misma, como el ejemplo de *belin*, o por una sintaxis incorrecta.

5. *Tipos de proposiciones.*

5.1. Pseudo-proposiciones:

5.1.1. *Palabras metafísicas sin significado:* o pseudo-proposiciones, que al no tener contraposición empírica, no se puede señalar ningún método para su verificación totalmente vacíos de significación.

5.1.2. Segundo tipo de *pseudo-proposiciones:* «son las que constan de palabras que tienen significación, pero que están dispuestas entre sí de manera que no llegan a formar ningún sentido... La tarea de la sintaxis es eliminar las combinaciones sin sentido de las palabras.»

5.2. Proposiciones con sentido:

5.2.1. *Tautologías:* «dicen nada de la realidad... o sea: las fórmulas de la matemática, de la lógica (los juicios 'analíticos de Kant').

5.2.2. En segundo lugar: las negaciones de esas proposiciones (contradiccciones) son contradictorias en sí mismas; por lo tanto, en virtud de su forma, falsas. «Para las restantes proposiciones... quedan *las protocolarias:* de experiencia y pertenecen al dominio de la ciencia empírica». Describen *el dato* —que es el punto de partida— y sus más mínimas relaciones. Son proposiciones del tipo: «*X* ha observado en el momento *F*, en el lugar *L*».

6. *Modo material y modo formal.*

6.1. Cada lenguaje, según su estructura, será adecuado para hablar de unas cosas o de otras: p.e. en un lenguaje formal no pueden entrar conceptos no formales y viceversa. Ello nos obliga a usar el lenguaje que nos lleve a ser más rigurosos según el momento exija; cambiar de lenguaje se impone como una necesidad, siempre que lo admita la proposición en cuestión.

Modo material: Uso de un lenguaje, sin referencia existencial, sin referencia objetiva: Son lenguajes vacíos, «pseudo-proposiciones», como han sido demasiadas veces el lenguaje de la psicología, sociología, teología, «cuando se han referido a objetos que no existen».

Modo formal: Sería usar un lenguaje como partiendo de una hipótesis: «Si en la lengua *X*, se pueden usar o no las expresiones *Y*».. Aquí lo que importa es si obedecen o no a reglas sintácticas, correctas.

De aquí surge la necesidad de eliminar proposiciones amplias, aceptadas por la ciencia y que se aceptaban en virtud de su necesidad para la investigación.

6.2. Carnap aduce cantidad de ejemplos, para aclarar estos conceptos:

Modo material	*Modo formal*
1. Los números son clases de cosas	1. Las expresiones numéricas son expresiones de clase de segundo nivel
2. Una cosa es un complejo de datos sensoriales	2. Toda proposición, en la cual figura una designación de cosas, es equivalente a una clase de proposiciones en que no figuran designaciones del género, sino sólo datos sensoriales
3. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas	3. La ciencia es un sistema de proposiciones y no de nombres

6.3. Con este tipo de lenguaje, Carnap pretende descartar la posibilidad de controversias filosóficas, posibles sólo en el modo material, que por ser incorrecto, permite desviaciones y metáforas

«La traducibilidad al modo formal de hablar representa la piedra de toque de todas las proposiciones filosóficas, o más exactamente, de todas las proposiciones que no entran en el lenguaje de una ciencia empírica.»

6.4. Ello le llevará a formular el principio de tolerancia: multiplicidad y relatividad de los lenguajes: «No es nuestro propósito establecer proposiciones sino solamente llegar a convenciones... En lógica no hay moral. Cada uno puede construir como quiera su lógica propia, esto es, su forma de lenguaje. Si quiere discutir con nosotros, sólo debe indicar cómo lo quiere hacer, dar reglas sintácticas, no argumentos filosóficos.»

En conclusión, no hay lenguajes privilegiados: cada lenguaje existente está adecuado para hablar de unas cosas u otras, según su estructura.

7. *Rechazo de la metafísica.*

a) Al principio la rechazaba por su *no verificabilidad* de las proposiciones metafísicas.
b) Después por *el uso incorrecto del lenguaje:* Se apropia, se expresa, en un lenguaje con vocabulario común o científico, pero que ambos le son ajenos.
c) Y si alguna vez el lenguaje es apropiado el *mal uso de la sintaxis* —uniendo sintagmas de significados— lo hace vacío de contenido.
d) Después la crítica se concretará: En la *distinción entre concepciones derivadas de la imaginación:* de significado emocional, y que deben ser rechazadas totalmente, y concepciones *derivadas de una generalización* de los resultados de la ciencia y del análisis del conocimiento: Estas proposiciones son toleradas aunque sin contenido cognoscitivo.

8. *Lógica inductiva.*

a) Fundamentada la ciencia por la experiencia, cabe preguntarse: «¿Cuál es la relación entre sistema y experiencia?
b) Hay dos respuestas: *Enunciados científicos* que describen hechos de experiencia y *enunciados teóricos* de las ciencias.
c) Su interpretación lo será en términos de probabilidad lógica de un enunciado: o lógica inductiva.
d) Cada sistema es válido a partir de hipótesis: «como si fuera así en el sistema del Universo».

e) Todo razonamiento inductivo es un razonamiento en términos de probabilidad, es un a priori. Su lógica no presupone regularidad de los fenómenos naturales.

TEXTO 1:

La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje

1. *Introducción.*

«Desde los escépticos griegos hasta los empiristas del siglo XIX ha habido muchos opositores a la metafísica. La naturaleza de las críticas expuestas ha sido muy diversa. Algunos han declarado que la teoría metafísica es *errónea* en razón de oponerse a nuestro conocimiento empírico. Otros la han considerado únicamente *incierta* en base al hecho de que sus problemas trascienden el límite del conocimiento humano. Muchos antimetafísicos han declarado *estéril* el ocuparse de los interrogantes metafísicos, pudieran o no ser respondidos, porque en todo caso es innecesario preocuparse por ellos; mejor es dedicarnos enteramente a las tareas prácticas que absorben la diaria actividad del hombre.

En el campo de la *metafísica* (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que *las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido.* Con esto se ha obtenido una eliminación tan radical de la metafísica como no fue posible lograrla a partir de los antiguos puntos de vista antimetafísicos.

Palabras metafísicas carentes de significado.

Ahora puede mostrarse cómo muchos de los vocablos de la metafísica no satisfacen los requerimientos anteriores, por lo que resultan carentes de significado.

Vamos a tomar como ejemplo el término metafísico «principio» (en el sentido de principio de existencia, no en el de principio epistemológico o axioma).

Diversos metafísicos han ofrecido una solución a la cuestión de cuál sea el (supremo) «principio del mundo» (o de «las cosas», o de «la existencia» o de «el ser») y han presentado como tal al agua, al número, a la forma, al movimiento a la vida, al espíritu, a la idea, al inconsciente, a la acción, al bien y a otros semejantes. A efecto de descubrir el significado que tiene la palabra «principio» en este problema metafísico, debemos preguntar a los metafísicos bajo qué condiciones una proposición de la forma «*X* es el principio de *Y*» es verdadera y bajo qué condiciones es falsa. En otros términos: inquiriremos por el criterio de aplicación o por la definición de la palabra «principio». El metafísico nos responderá aproximadamente como sigue: «*X* es el principio de *Y*» quiere decir que «*Y* surge de *X*», «el ser de *Y* reside en el ser de *X*» «*Y* existe por virtud de *X*» y así sucesivamente. Pero estas expresiones son ambiguas y tienen muchas interpretaciones posibles. Frecuentemente presentan un significado claro, por ejemplo cuando decimos de una cosa o proceso *Y* que «se deriva de» *X* y observamos que las cosas o procesos de la clase *X* son frecuente e invariablemente sucedidos por procesos o cosas de la clase *Y* (es decir, que hay una relación causal en el sentido de una sucesión regulada por una ley natural). Pero el metafísico nos dice que lo que él quiere «significar» no es esta relación empíricamente observable, porque en ese caso sus tesis metafísicas no serían sino meras proposiciones empíricas de la misma clase de las correspondientes a la física. La expresión «se deriva de» no tiene aquí el significado de una relación temporal o de una secuencia causal, que es el que comúnmente se asigna al vocablo. A pesar de ello no se especifica un criterio para que adquiera otro significado; en consecuencia, el pretendido significado «metafísico» que se supone posee el vocablo en contraste con el significado empírico ya mencionado, no existe. Si reflexionamos sobre el significado original de la palabra «principium» (*arjé*) encontramos esta misma evolución. La palabra no tenía prioridad temporal ninguna, sino otra, específicamente metafísica. Sin embargo faltan los criterios para esta «especificación metafísica». La palabra ha sido desprovista de su simplificación original sin dotarla de otro; lo que resta de todo ello es una especie de cáscara vacía.

Tal y como los ejemplos ya examinados de «principio» y de «Dios» *la mayor parte de los otros términos específicamente metafísicos se halla desposeída de significado,* por ejemplo, «la Idea», «el Absoluto», «lo Incondicionado», «lo Infinito», «el Ser-que-está-Siendo», «el No-Ser», «la Cosa-en-Sí», «el Espíritu Absoluto», «el Espíritu Objetivo», «la Esencia», «el Ser-en-Sí», «el Ser-en-y-para-Sí», «el

No-Ego», etc. Con estas expresiones sucede lo mismo que con la palabra «belin», nuestro ejemplo anteriormente fabricado. El metafísico nos dice que no puede especificarse condiciones empíricas de verdad; si a ello agrega que a pesar de todo quiere «significar» algo con ellas, sabremos entonces que no se trata en ese casi sino de una mera alusión a imágenes y sentimientos asociados a las mismas, lo que sin embargo no les otorga significado. Las pretendidas proposiciones de la metafísica que contienen estas palabras no tienen sentido, no declaran nada, son meras pseudoproposiciones.» (R. CARNAP, en la revista *Erkenntnis*, 1932.)

COMENTARIO:

1. *Esquematizar el texto, por temas.*

2. *Análisis semántico de los enunciados:* 'escépticos', 'empiristas', 'metafísica', 'proposiciones erróneas', 'inciertas', 'científicas', 'pseudoproposiciones', 'lógica-moderna', 'análisis lógico'.

3. *Análisis semántico de las proposiciones.*

3.1. 'Lógica aplicada o teoría del conocimiento.'
3.2. 'Filosofía de los valores.'
3.3. 'Ciencia normativa.'
3.4. 'Criterio de aplicación.'

4. *Análisis formal del texto.*

4.1.1. Nombrar los opositores de la metafísica.
4.1.2. Opiniones contrarias sostenidas: cómo justifican que sea errónea... incierta... estéril...
4.1.3. Conclusión del análisis lógico y su valoración.
4.2.1. Análisis del concepto «arjé»
4.2.2. Significado en los presocráticos.
4.2.3. Análisis del criterio de aplicación:
— Aplicación a la definición a la palabra dada por los metafísicos.
— ¿Cómo aplican la causalidad y temporalidad?
— ¿Qué se puede inferir?
— A qué otras palabras puede aplicarse?
— Valoración de la respuesta metafísica.
4.2.4. Premisas e inferencia de «tratarse de una cáscara vacía o pseudoproposiciones».

TEXTO 2:

La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje

Significación, formulación y criterios.

«Un lenguaje consta de un vocabulario y de una sintaxis, es decir, de un conjunto de palabras que poseen significado y de reglas para la formación de las proposiciones. Estas reglas indican cómo se pueden constituir proposiciones a partir de diversas especies de palabras. De acuerdo con esto hay dos géneros de pseudoproposiciones: aquellas que contienen una palabra a la que erróneamente se supuso un significado o aquellas cuyas palabras constitutivas poseen significado, pero que por haber sido reunidas de un modo antisintáctico no constituyeron una proposición con sentido.

La significación de una palabra. ¿En qué consiste, pues, el *significado de una palabra?* ¿Qué estipulaciones hay que hacer respecto a una palabra para que tenga un significado? (No importa para nuestras investigaciones si tales estipulaciones se formulan explícitamente, como en el caso de algunas palabras y símbolos de la ciencia moderna, o si se conviene en ellas tácitamente, como es el caso de la mayoría de las palabras de los idiomas tradicionales.) En primer lugar, hay que fijar la sintaxis de la palabra, es decir, su modo de entrar a formar parte en la forma más simples de proposición en que puede entrar: llamamos a esa forma de proposición su *sentencia elemental.* La forma elemental de proposición para la palabra «piedra» es v.gr., «*X* es una piedra»; en las proposiciones de esa forma, el lugar de *X* lo ocupa alguna designación proveniente de la categoría de las cosas; por ejemplo, «este diamante», «esta manzana». En segundo lugar, la proposición elemental P de la palabra en cuestión debe responder a las siguientes preguntas o cuestiones, que podemos formular de diferentes maneras:

1. ¿De qué proposiciones es *P* derivable y cuáles son derivables de *P*?
2. ¿Bajo qué condiciones será *P verdadera* y bajo cuáles *falsa?*
3. ¿Cómo se puede verificar a *P*?
4. ¿Qué sentido tiene?

La formulación número 1 es la formulación correcta; la número 2 se ajusta a la fraseología de la lógica; la número 3, a la fraseología de la teoría del conocimiento; la número 4, a la de la filosofía (fenomenología). Wittgenstein ha afirmado que la número 2 expresa lo que los filósofos quieren decir con la número 4: el sentido de una proposición está en su criterio de verdad; la número 1 es la formulación «metalógica»; una exposición detallada de la metalógica como teoría de la sintaxis y del sentido, es decir, de las relaciones de la deducibilidad, se hará más adelante...

Como la significación de una palabra está determinada por su criterio de aplicación (en otros términos: por las relaciones de derivabilidad de su proposición elemental, por las condiciones de su verdad, por el método de su verificación), en la estipulación del criterio no se puede decretar lo que se quisiera que la palabra «signifique». Para que la palabra adquiera una significación precisa, no se debe dar menor que el criterio de aplicación, pero, por otra parte, no se debe dar más que el criterio, porque en éste ya está todo lo demás determinado. En el criterio está implícitamente contenida la significación, no queda más que explicitarla.

Supongamos, a modo de ilustración, que alguien inventa la palabra *belin*, y que afirma o sostiene que hay cosas que son *belin*, y cosas que no son *belin*. Para llegar a saber la significación de esa palabra, le preguntamos por su criterio de aplicación: ¿cómo puede uno cerciorarse en un caso concreto de si una cosa determinada es *belin* o no? Supongamos que no obtenemos de él ninguna respuesta: no hay, dice, ninguna señal empírica de la «belinidad». En ese caso tendremos por ilegítimo el uso de esa palabra. Si el que emplea la palabra sostiene, con todo, que se dan cosas que son *belin* y cosas que no lo son, sólo que queda como eterno misterio para la débil y limitada inteligencia del hombre qué cosas son *belin*, consideraremos todo eso como una palabrería. Pero tal vez él nos asegura que, a pesazr de todo, él quiere significar algo con la palabra *belin*. Con eso nos enteramos tan sólo del hecho psicológico de que él asocia algunas representaciones a esa palabra. Pero con eso la palabra no adquiere ninguna significación. Si no se fija ningún criterio para la aplicación de la nueva palabra, entonces las proposiciones en que entra no dicen nada, no son más que seudoproposiciones...

Resumamos brevemente el resultado de nuestro análisis. Sea «*a*» una palabra, y «*P* (*a*)» la proposición elemental en que aquélla entra. La condición suficiente y necesaria para que «*a*» tenga una significación puede ser dada en cada una de las siguientes formulaciones, que en el fondo dicen lo mismo:

1. Los *criterios empíricos* para «*a*» son conocidos.
2. Ha sido estipulado de qué sentencias de protocolo «*P* (*a*)» puede ser derivada.
3. Están fijadas las *condiciones de verdad* para «*P* (*a*)»
4. Se conoce el método de *verificación* de «*P* (*a*)».

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* **'lenguaje', 'sintaxis', 'significado', 'proposición', 'sentencia elemental', 'categoría', 'metalógica', 'relaciones de derivabilidad', 'condición suficiente y necesaria', 'sentencias de protocolo'.**

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Un lenguaje consta de un vocabulario y de una sintaxis, es decir, de un conjunto de palabras que poseen significado y de reglas de la formación de las proposiciones.'
3.2. 'La forma elemental de proposición para la palabra 'piedra' es, v.gr. 'X es una piedra'; en las proposiciones de esa forma, el lugar de X lo ocupa alguna designación proveniente de la categoría de las cosas.'
3.3. 'El sentido de una proposición está en su criterio de verdad'.
3.4. 'En el criterio está implícitamente contenida la significación, no queda más que explicitarla.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. A partir del presente texto determina los rasgos más característicos del neopositivismo de Carnap.
4.2. Explica la diferencia entre lenguaje natural y artificial.
4.3. ¿Cuál es la diferencia entre las proposiciones elementales y las proposiciones tautológicas?
4.4. ¿Por qué las leyes sintácticas pertenecen a la metalógica?
4.5. Explica la diferencia entre categoría formal y categoría de las cosas.
4.6. ¿El término 'verdad' es una categoría sintáctica o semántica? ¿Por qué?
4.7. Cuáles son los criterios utilizados por Carnap para determinar la significación de una proposición elemental?
4.8. ¿Acaso la simple combinación de términos según reglas sintácticas les dota de significación?
4.9. Explica la diferencia entre los criterios empíricos y formales de verificación. ¿Cuál es la condición necesaria y suficiente para que una fórmula sea tautológica?
4.10. Qué entiende Carnap por seudoproposición? ¿Por qué los enunciados metafísicos son seudoproposiciones?
4.11. Que pretende ilustrar con el ejemplo de «belin»?

FILOSOFIA ANALITICA

1. *Características generales.*

Aunque nos limitemos al estudio de Wittgenstein, hay que anotar la aportación de A. Julius Ayer (1910); de Gilbert Ryle (1900) y de John Wisdson (1904). Difícil de sistematizar por tratarse de un bloque poco homogéneo, con una producción literaria dispersa en revistas, conferencias, clases, poca bibliografía y pensadores en continua auto-revisión.

Si generosamente pudieran citarse a Sócrates y Aristóteles como base inicial los iniciadores están tan cercanos como Moore y Russell.

1.1. La filosofía analítica es una de las vertiente del neopositivismo con el que coincide por su interés por el *análisis del lenguaje* como práctica de la filosofía, y en el arranque común del empirismo de Hume, prosiguiendo su ataque a la metafísica.

1.2. Más que una doctrina se clasifica como un método de trabajo o forma de hacer para un sector de filósofos, críticos de otros métodos (el dialéctico por ejemplo) y sistemas (el idealismo).

Este método consiste en el modo de analizar los problemas, descomponiéndolos en sus partes, con la base de las piezas del lenguaje, que es la forma de expresión de conceptos e ideas. Dicho método ha sido asumido por otras disciplinas como la lingüística, psicología, sociología, etc., con la que comparten además inquietudes comunes.

1.3. Las *características* generales podrían ser:

a) Coincidencia con el sentido común como primera condición de un análisis científico; se trata de una opción pragmática en parte.

b) Recuperación de la actividad filosófica como análisis del lenguaje, aunque con metodologías diferentes. Actividad filosófica, distinta de las ciencias. Rechazo del método dogmático en pro de otro nuevo, el *polémico*, preguntando al interlocutor «el sentido que está dispuesto a aceptar en una determinada circunstancia, ofreciendo alternativas, para dejarle en libertad de elección».

c) El estudio del lenguaje, pero abandonando la obsesión por el lenguaje formal (característica esencial de sus compañeros de ruta: los neopositivistas) y ampliándolo al lenguaje usual, al ordinario.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

2. *Biografía.*

1889 Nace en Viena, en una familia adinerada y culta. Estudia ingeniería en Alemania e Inglaterra. Muestra un notable interés por la matemática, que le lleva a contactar con Russell durante varios años.

1912 Hereda una gran fortuna familiar, a la que renuncia en favor de artistas y poetas necesitados (Rilke, por ejemplo).

1914 Se alista voluntario en la Primera Guerra Mundial. Es hecho prisionero en Italia. Trabaja intensamente en su *Tractatus logico-philosophicus*, que acaba en 1918 y es editado en alemán. En 1923 estudia Magisterio y ejerce en zona rural.

1928 Decide proseguir sus estudios lógico-matemáticos. Se doctora. Dicta las lecciones que revisadas por él mismo constituyen *Los cuadernos azul y marrón* (1933, 34), que durante su vida corren multicopiados. Son la transición hacia la auto-ruptura.

1939 Sucede a Moore en la cátedra, predecesor de los «filósofos del lenguaje ordinario». El año 1942 la abandona para prestar servicios —como voluntario— en un Hospital de Londres. Acepta la Cátedra de Cambridge.

1947 Renuncia a la Cátedra. Se retira de nuevo a Noruega.

1951 Muere de cáncer en Londres. «Decidles que mi vida ha sido maravillosa», fueron sus últimas palabras.

Sus *Philosophical investigations*, se editan en 1953; obra póstuma es la ruptura total con el *Tractatus*. Durante su vida sólo publicó el *Tractatus* (1922) y un artículo en una revista.

Personalidad extraña, llena de contrastes: amante de la música y del arte, ingeniero sin ejercer, experiencias aerodinámicas, interesado por la medicina, alternando con los más destacados intelectuales, solicitado por las mejores Universidades, dedicará dos años de su vida a hacer una casa para su hermana, ejercerá como maestro de escuela, se encerrará varios veranos en un convento para hacer de jardinero. Enamorado de los países nórdicos, pasará largas temporadas en Noruega, en una granja.

El neopositivismo le considera como su principal inspirador, a través del Círculo de Viena —al que él no perteneció—. Máximo exponente de la filosofía analítica.

3. *¿Hay dos Wittgenstein?*

Se ha hecho clásica la dicotomía entre el *Tractatus* publicado en vida, el año 1922 y su obra póstuma *Investigaciones filosóficas*, de 1953. Aunque no todos los críticos lo aceptan, históricamente es cierto que el propio Wittgenstein depura su propia obra en una auto-crítica demoledora y autoconstructiva. Sin querer profundizar en la cuestión, podríamos señalar así estos dos períodos:

Primer Wittgenstein	*Segundo Wittgenstein*
Obra: Tractatus. Aquí, se muestra seguidor del automismo lógico de Russell, intentando conocer la estructura del mundo, a través de la lógica-matemática que es lenguaje ideal, prototipo de los otros, pero vacío de significado.«¿Qué relación debe haber entre un hecho y otro para que el primero sea capaz de ser símbolo del segundo?» (Russell en la primera edición inglesa). — Este lenguaje simbólico e ideal debe justificar todo saber humano como un conjunto de aseveraciones elementales relacionadas entre sí por operaciones lógicas: conjunción, disyunción, etc... y posterior comprobación a partir de matrices. — El lenguaje corriente es defectuoso y sólo tiene un comportamiento lógico en su esqueleto.	*Obra de transición: Cuadernos azul y marrón.* *Obra de ruptura:* Investigaciones filosóficas. — Aquí el propio Wittgenstein reconoce que el lenguaje lógico es insuficiente. — Aceptación de los *juegos de lenguaje* común y su justificación por el *uso*. — Abandono del isomorfismo. — Recuperación de la actividad de la filosofía, como posibilidad terapéutica y esclarecedora. — Multiplicidad y relatividad del lenguaje.

Ambas etapas conservan en común la preocupación por el lenguaje y la misma metodología analítica.

4. *Pensamiento filosófico de Wittgenstein.*

4.1. El *Tractatus.*

4.1.1. *El atomismo lógico:* Durante los años 1912-14, Wittgenstein y Russell mantienen profundas discusiones para embeber el lenguaje matemático en el lógico. En una serie de conferencias posteriores, en 1918, a este intento, el propio Russell la llamará «atomismo lógico»: El mundo aparece como una multiplicidad de elementos separados, llamados átomos lógicos, no físicos, posibles de reducir a la estructura lógica.

4.1.2. *Composición del mundo:* «El mundo es la *totalidad de los hechos*, más exactamente, la totalidad de los hechos atómicos». El mundo es todo lo que acaece.» «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas».

4.1.3. «La configuración de los hechos, *forma* el hecho atómico.» «Los hechos atómicos son el estado de las cosas». El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas)». Son indivisibles, autónomos, independientes y al unirse por conectivas, forman hechos moleculares.

4.1.4. Todo hecho complejo está constituido por hechos atómicos, indescomponibles que constituyen *la sustancia del mundo.* Al conjunto de los modos determinados en la que pueden combinarse los hechos, se les llama *forma*, por ejemplo, color, sonido: «Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser descompuestos.»

4.2. *Mundo y lenguaje.*

4.2.1. «El mundo es la totalidad de los hechos y de las proposiciones que expresan estos hechos.» «La proposición es la figura (*bild*) de la realidad.» No es una copia, un calco interno, sino simplemente una representación lógica: o sea con determinadas figuras: *una simbología, una estructura formal:* «La estructura lógica de los hechos es el pensamiento». «El lenguaje es la representavidad lógica del mundo.» Por ello, lo máximo que puede ser el lenguaje es descriptivo.

4.2.2. *Isomorfismo:* Aparece entre lenguaje y realidad: Los hechos atómicos y las proposiciones comparten la misma forma o estructura lógica (un país y su mapa) «Los hechos son nombrados por las cosas. El lenguaje es el mapa de la realidad.» «La proposición es una pintura de la realidad.» Si «hechos y proposiciones son isomórficos, podemos inferir que «la figura lógica de los hechos es el pensamiento.»

4.2.3. *Teoría apofántica del lenguaje:* «El lenguaje es la manifestación de lo que es». Si para Aristóteles «lo que es», era la estructura necesaria del mundo, para Wittgenstein «lo que es» es un conjunto de hechos que acaecen, sin orden ni necesidad, pero, en su última instancia, determinan las proposiciones de lógica que son una de las «posibles combinaciones de las cosas entre sí». Con ello se garantiza la conexión «lenguaje-realidad», porque el lenguaje es «el reflejo de los hechos atómicos y de sus proposiciones».

4.2.4. *Lenguaje con sentido:* «Una proposición tiene sentido si expresa la posibilidad de un hecho», o sea: si sus constitutivos: signos y palabras, están combinados en una de las posibles formas de ser. La proposición es una de las posibles figuras del hecho: es su representación lógica. Por eso se puede *fundamentar la matemática y la lógica*, que adquieren la *categoría de lenguajes ideales, perfectos, prototipos:* «La proposición construye un mundo con la ayuda de una armazón lógica; por ello es posible ver en la proposición verdadera el aspecto lógico de la realidad. Se pueden obtener conclusiones de una proposición falsa.»

Pero este lenguaje con sentido *no* significa que sea *significativo* «porque sólo puede *mostrar*, no *decir* la realidad». «Las definiciones son reglas para traducir una lengua a otra.» Con ello, se eleva la lógica al rango de juez y guía: «La lógica precede a toda experiencia: que algo sea así es antes que el *cómo*, no que *el qué*» y concluye: «Los límites del mundo son también sus límites». No nos movemos en un campo de demostraciones, argumentos, pruebas, sino simplemente, se presenta *una tabulación* con sus reglas y así se eliminan los problemas automáticamente.

Por un lado, la lógica es el lenguaje ideal pero, por otro, es el simple instrumento colaborador «cualquier instrumento que quieras levantar lo han de construir con estos ladrillos y sólo con estos ladrillos»... «Pero no dicen nada de su contenido». «Es la escalera que se abandona, una vez has subido».

4.2.5. *Lenguaje sin sentido (contenido): Las proposiciones de la lógica son tautológicas:* Son aquellas proposiciones verdaderas o falsas por sí mismas, independientes de la experiencia. «Este soltero está casado» para verificarla nos bastaría con el principio de contradicción, no por la experiencia. Su valor depende de ellas mismas, de sus propias conexiones y están desprovistas de sentido. Su prototipo son las matemáticas. Su necesidad, le viene de sí misma: «Se ha dicho que Dios pudo crearlo todo, salvo lo que fuese contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que nosotros no somos capaces de decir qué aspecto tendría un mundo ilógico.»

El mundo de la lógica, pues, no es el mundo de la realidad: sus reglas, su necesidad, tienen valor sólo dentro de su propio campo: el formal.

4.2.6. *Otros lenguajes sin sentido:* Mostrado el valor del lenguaje lógico, cabe preguntarse por el sentido de otros lenguajes:

a) *El lenguaje ordinario* es defectuoso, aunque su esqueleto conserva la estructura del lenguaje lógico;

b) *El lenguaje de la filosofía* queda limitado a *mostrarnos*, nunca a *decir*, (aumentar verdad desconocida): «Toda filosofía es crítica del lenguaje», «El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento.»

Por ello, la «filosofía no es una teoría, sino una actividad». Su misión no es producir proposiciones filosóficas sino esclarecer estas proposiciones. «La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos, que de otro modo, son, por así decirlo, opacos y oscuros.»

4.2.7. *La Filosofía tampoco puede dar una explicación global del mundo:* «La totalidad de las proposiciones verdaderas constituye la ciencia natural o la totalidad de las ciencias naturales.» Son las verdades que expresan la posibilidad de los hechos naturales.

Pero las ciencias constan de hechos y de estructura: leyes, hipótesis, teorías, con valor de instrumentos:

a) de una proposición elemental no se puede inferir nada porque los hechos atómicos son independientes;

b) de un hecho *compuesto*, se podría inferir a partir de su nexo causal que justificaría sus inferencias. Pero es imposible inferir el futuro del presente: «la fe en el hecho causal es una superstición».

En consecuencia, tampoco queda posibilidad para las leyes naturales, porque se fundamentan en la regularidad y ésta sólo puede darse en la lógica y fuera de ella, todo es azar: «no existe fuerza alguna en virtud de la cual debía ocurrir una cosa porque haya ocurrido otra». Así, pues, las teorías cosmológicas y sus explicaciones, están de lleno en el campo de la probabilidad y serán contingentes las proposiciones que conciernan a estos hechos.

«Así los modernos confían en las leyes naturales como algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y el destino. Y ambos tienen razón y no la tienen: pero los antiguos eran más claros en cuanto reconocían su límite preciso mientras que el sistema moderno quiere aparentar que todo está explicado.»

5. *El segundo Wittgenstein.*

5.1. Desde la publicación del *Tractatus* él mismo empezó una dura autocrítica abandonando paulatinamente sus tesis por estos motivos:

a) La aceptación de un lenguaje supuestamente perfecto y formal, para obtener, a partir de él, características de la realidad.

b) Por la hipótesis isomórfica, sin demostración.

c) La infravaloración de la filosofía como proposiciones sin sentido.

5.2. La recuperación, seguirá por el mismo camino, o sea, por el lenguaje, pero no tomado como superstición, sino por su funcionamiento, o sea: *por su uso:* «no preguntes por el significado, pregunta por sus usos», «en muchas clases de casos, aunque no en todos, en los que empleamos la palabra *significado*, éste puede definirse así: el significado en la palabra es su uso en el lenguaje», «una

palabra tiene significado que alguien le ha dado». Uso no es una regla sino la costumbre. En una caja de herramientas —el símil es suyo— cada una de ellas es válida para lo que sirve, no por lo que es: «piénsese en los instrumentos contenidos en una caja de herramientas: en ella hay un martillo, unos alicates... clavos y tornillos. Las funciones de las palabras son tan dispares como las funciones de estos objetos. (Y en ambos casos hay semejanzas, por supuesto.) Lo que nos confunde es la aparente uniformidad de las palabras cuando las oímos o las encontramos impresas. En tal caso su aplicación no se nos presenta con tanta claridad. ¡Especialmente cuando estamos haciendo filosofía». Wittgenstein, pues, descarta los componentes lógicos y acepta conceptos lingüísticos, sociales, prácticos. La inclusión de la intuición, el uso como sustituto del significado. Es muy plástico su ejemplo de alguien que entra en una frutería *a comprar cinco manzanas rojas*. Preguntar por el significado de «cinco» o de «rojo» o de «manzana» podría producir confusiones, es mejor observar qué ocurre en la frutería... «pero cómo sabe el frutero dónde y de qué manera ha de buscar la palabra «rojo» «cinco»... esto no era lo preguntado en este caso sino solamente cómo se usa la palabra «cinco», «rojo»...

5.3. *Los juegos del lenguaje.* El lenguaje es como un juego que siempre funciona con unas reglas: el uso de las reglas de una proposición, nos dará su valor de significado. Son las palabras y las acciones con que aquéllas se dan unidas.

Uno de los muchos juegos del lenguaje nos sirve para describir, pero hay muchos más: para mandar, suplicar, exclamar, etc.: «Cuántos tipos de sentencias hay? ¿Diremos que las hay aseverativas, interrogativas, imperativas? Hay innumerables tipos: innumerables tipos de usos de lo que llamamos símbolos, palabras, sentencias». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas.»

5.4. *La filosofía, juego lingüístico.* Si antes en el *Tractatus* la consideraba como «proposiciones y cuestiones sin sentido, aunque no falsas y de lo que no se puede hablar es mejor callarse», ahora emprende con otro de los intentos de recuperación de la filosofía (a pesar de las reiteradas recomendaciones a sus alumnos de que abandonaran el estudio de la filosofía...)

«¿Cuál es el objetivo de la filosofía? Mostrar a la mosca el orificio de salida de la botella. A la mosca le basta con ver la salida para salir: a los problemas filosóficos se les invita a salir mostrándoles el agujero por donde se colaron: *los malentendidos.*»

a) Los problemas han podido surgir por los malentendidos o confusiones de uso, p. ej., creer que el lenguaje ético tiene el mismo valor que el psicológico: «la conciencia», «conducta», «regla».

b) La filosofía debe *disolver* —no resolver— los problemas filosóficos: «La filosofía no debe, en modo alguno, interferir con el uso efectivo del lenguaje. En último término, lo único que hace es describirlo. Lo que hacemos es devolver las palabras de su uso metafísico a su uso diario.»

5.5. *Función terapéutica de la filosofía.* Ya en sus lecciones del *Cuaderno azul* afirmaba: «La filosofía tal como la entendemos nosotros es una lucha contra la fascinación que ejercen en nosotros las formas de expresión.»

Si la filosofía había perjudicado al hombre trayéndole problemas «perplejidades, enredos», ahora puede servir para «extirpar supersticiones» y puede ayudarle a liberarse de estos mismos enredos y perplejidades».

Seguirá creando «problemas, enredos lingüísticos... etc»; el lenguaje de los valores, las cuestiones metafísicas, éticas, la muerte... «Todas las preguntas

sobre ello no son preguntas, no pueden plantearse, luego tampoco pueden tener respuesta». Hay ciertamente, lo que se muestra a sí mismo; esto es: lo místico.

El hombre seguirá interesado por estas cuestiones «que tienen capacidad embrujadora, fascinante, necesarias en *el uso* de la vida de todo mortal». ¿Cuál es su misión terapéutica? La respuesta es doble: mostrarnos las raíces de nuestras perplejidades, por un lado, y por otro, son las embestidas contra los límites de nuestro lenguaje.

TEXTO 1:

«Tractatus logico-philosophicus»

Intención del Tractatus. *Composición atómica del mundo. Isomorfismo.*

«Quizás este libro sólo puedan comprenderlo aquellos que por sí mismos hayan sentido los mismos o parecidos pensamientos a los que se expresan aquí... Habrá alcanzado su objeto si logra satisfacer a aquellos que lo leyeran entendiéndolo.

El libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Todo el significado del libro puede resumirse: todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad, y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse.

1. El mundo es todo lo que acaece.
1.1. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.
1.11. El mundo está determinado por los hechos y por ser todos los hechos.
1.12. Porque la totalidad de los hechos determina lo que acaece y lo que no acaece.
1.13. Los hechos en el espacio lógico son el mundo.
1.2. El mundo se divide en hechos.

2. Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos.
2.01. El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas).
2.011. Es esencial a la cosa poder ser la parte constitutiva de un hecho atómico.
2.012. En lógica, nada es accidental; si la cosa puede entrar en un hecho atómico, la posibilidad del hecho atómico debe estar ya prejuzgada en la cosa.
2.02. El objeto es simple.
2.0201. Todo aserto sobre complejos puede descomponerse en un aserto sobre sus partes constitutivas y en aquellas proposiciones que describen completamente el complejo.
2.021. Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser descompuestos.
2.0272. La configuración de los objetos forma el hecho atómico.
2.03. En el hecho atómico, los objetos dependen unos de otros como los eslabones de una cadena.
2.031. En el hecho atómico, los objetos están combinados de un modo determinado.
2.032. El modo como los objetos dependen unidos en el hecho atómico es la estructura del hecho atómico.
2.033. La forma es la posibilidad de la estructura.
2.034. La estructura del hecho consiste en la estructura del hecho atómico.
2.04. La totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo.
2.05. La totalidad de los hechos atómicos existentes determina también cuáles hechos atómicos no existen.

3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.
3.01. «Un hecho atómico es pensable» significa: Nosotros podemos figurárnoslo.
3.011. La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo.
3.02. El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa.
Lo que es pensable es también posible.

3.03. Nosotros no podemos pensar nada ilógico, porque de otro modo tendríamos que pensar ilógicamente.

3.031. Se ha dicho alguna vez que Dios pudo crear todo, salvo lo que fuese contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que nosotros no somos capaces de decir qué aspecto tendría un mundo ilógico.

3.141. La proposición no es una mezcla de palabras (lo mismo que el tema musical no es una mezcla de tonos).

La proposición es articulada.

3.144. Los estados de cosas se pueden describir, pero no nombrar.

3.22. El nombre representa en la proposición al objeto.

3.221. Sólo puedo nombrar los objetos. Los signos los representan. Yo solamente puedo hablar de ellos; no puedo expresarlos.. Una proposición únicamente puede decir cómo es una cosa, no qué es una cosa.

3.343. Las definiciones son reglas para traducir una lengua a otra. Cada simbolismo correcto debe ser traducible a cada uno de los otros de acuerdo con tales reglas. Esto es lo que todos tienen en común...

4. El pensamiento es la proposición con significado.

4.001. La totalidad de las proposiciones es el lenguaje.

4.002. El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los cuales todo sentido puede ser expresado sin tener una idea de cómo y qué significa cada palabra. Lo mismo que uno habla sin saber cómo se han producido los sonidos singulares...

4.01. La proposición es una figura de la realidad.

4.023. ...La proposición construye un mundo con la ayuda de una armazón lógica; por ello es posible ver en la proposición verdadera el aspecto lógico de la realidad. Se pueden obtener conclusiones de una falsa proposición.»

COMENTARIO:

1. *Análisis semántico de términos:* 'mundo', 'hecho atómico', 'sustancia del mundo', 'espacio lógico', 'forma', 'proposición', 'lenguaje'.

2. *Análisis semántico de proposiciones.*

2.1. 'Un hecho atómico es impensable.'
2.2. 'Los estados de las cosas se pueden describir, pero no nombrar.'
2.3. 'La estructura del hecho consiste en la estructura del hecho atómico.'
2.4. 'El pensamiento es la proposición con significado.'
2.5. 'La proposición es una figura de la realidad.'

3. *Estructura formal del texto.*

3.1. Dificultades hermenéuticas del *Tractatus.*
3.2. Requisitos para su inteligibilidad.
3.2.1. Características del hecho atómico, relaciones de dependencia y autonomía.
3.2.2. Esquematizar el argumento de la transitividad: «lo que es pensable es también posible».
3.2.3. Argumento de la imposibilidad de pensar algo ilógico. ¿Puede afectar a la potencia divina? Premisas e inferencia.
3.3. Isomorfismo: ¿Qué es?
3.3.1. Función apofántica del lenguaje en general y en el texto.
3.3.2. Lenguaje y pensamiento: Explicación de «la proposición es la figura de la realidad».
3.3.3. Buscar el esquema del isomorfismo, citando el texto.

TEXTO 2:

«Tractatus»

Los límites del mundo. Proposiciones tautológicas. Insuficiencia de la inducción.

Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites. Nosotros no podemos, pues, decir en lógica: en el mundo hay eso y lo de más allá; aquello y lo otro, no.

Esto parece, aparentemente, presuponer que excluimos ciertas posibilidades, lo que no puede ser; pues, de lo contrario, la lógica saldría de los límites del mundo; esto es siempre que pudiese considerar igualmente estos límites también desde el otro lado.

Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos decir lo que no podemos pensar.

1790 6.1. Las proposiciones de la lógica son tautologías.

6.11. Por consiguiente, las proposiciones de la lógica no dicen nada.

1791 6.124. Las proposiciones lógicas describen la armazón del mundo, o, mejor la presentan. No «tratan» de nada, presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo. Es claro que debe manifestar algo sobre el mundo el hecho de que resulten tautologías de uniones de símbolos que tienen esencialmente un carácter determinado. Este es el punto decisivo. Decimos que, en los símbolos que utilizamos, algunas cosas son arbitrarias y otras no. La lógica expresa solamente esto último; pero esto significa que en lógica nosotros no expresamos por medio de los signos lo que queremos, sino que en lógica habla la naturaleza misma de los signos esencialmente necesarios. Si nosotros conocemos la sintaxis lógica de un lenguaje de signos cualquiera, entonces todas las proposiciones de la lógica están ya dadas.

1792 3.363. El proceso de inducción consiste en admitir la ley más simple que pueda armonizarse con nuestra experiencia.

6.3631. Este proceso, pues, no tiene fundamentación lógica, sino sólo psicológica.

Es claro que no hay ningún fundamento para creer que realmente acontezca el acontecimiento más simple.

6.36311. Que el sol amanezca mañana es una hipótesis; y esto significa que no sabemos si amanecerá.

6.37. No existe la necesidad de que una cosa deba acontecer porque otra haya acontecido; hay sólo una necesidad lógica.

6.371. A la base de toda la moderna concepción del mundo está la ilusión de que las llamadas leyes naturales sean la explicación de los fenómenos naturales.

6.372. Así, los modernos confían en las leyes naturales como en algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino.

Y ambos tienen razón y no la tienen; pero los antiguos eran aún más claros, en cuanto reconocían un límite preciso, mientras que el sistema moderno quiere aparentar que todo está explicado.

1782 4.003. La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sin-sentido.

La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje. (Son de esta clase las cuestiones de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.)

No hay que asombrarse de que los más profanos problemas no sean propiamente problemas.

4.0031. Toda la filosofía es «crítica del lenguaje» (pero no, en absoluto, en el sentido de Mauthner). Es mérito de Russell haber mostrado que la forma lógica aparente de la proposición no debe ser necesariamente su forma real.

1794 6.521. La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema.

¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?

6.522. Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es, lo místico.

6.523. El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no

ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándolos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.

Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende, acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido, a través de ellas, fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)

Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.

De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.» (Trad. de E. TIERNO GALVÁN.)

COMENTARIO:

Los límites del mundo. Proposiciones tautológicas. Insuficiencia de la inducción. El sin-sentido de las proposiciones filosóficas y del propio «Tractatus».

1. *Esquematizar el texto, por unidades temáticas.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'lógica', 'tautología', 'significado', 'sentido', 'sintaxis lógica', 'inducción', 'sin-sentido'.

3. *Análisis semántico de las proposiciones.*

3.1. 'La lógica llena el mundo'.
3.2. 'Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo'.
3.3. 'De lo contrario, la lógica saldría de los límites del mundo'.
3.4. 'Las proposiciones de lógica son tautologías'.
3.5. 'Las proposiciones de lógica describen las armazón del mundo, o mejor, la presentan'.
3.6. 'La mayoría de las proposiciones filosóficas no son falsas, sino sin sentido'.
3.7. 'Toda la filosofía es «crítica del lenguaje»'.
3.8. 'La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema'.
3.9. 'Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo: lo místico'.
3.10. 'El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir.'
3.11. 'Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo'.

4. *Análisis formal del texto:*

4.1.1. Límites del mundo y de la lógica:
— Planteamiento de la cuestión.
— Formular el argumento y premisas.
— Esquematizar el texto

4.1.2. Valor del lenguaje lógico:
— ¿Por qué son tautologías?
— Necesidad o arbitrariedad en la lógica: Aclaración de conceptos.
— Necesidad lógica y necesidad real. Falsas posiciones filosóficas. Formulación del argumento.

4.1.3. Diferencias entre «proposiciones falsas y proposiciones sin-sentido»:
— Origen de los errores de los filósofos.
— Formulación del argumento.

4.1.4. La problemática de la metafísica: ¿es correcta? ¿Por qué?:¿es aparente o real?

— ¿Cuál es el nuevo método propuesto?
— ¿Por qué hay que justificar un nuevo método?
— ¿De dónde procede la insatisfacción?
— El silencio y la filosofía.

TEXTO 3:

La filosofía del lenguaje cotidiano

«¿Cómo explicaríamos a alguien lo que es un juego? Imagino que le describiríamos *juegos*, y que podríamos añadir: «Estas y otras *cosas semejantes* se llaman «juegos». Y nosotros mismos, ¿sabemos algo más acerca de ello? ¿Es sólo a los demás a quienes no podemos decir con exactitud lo que es un juego? Pero esto no es ignorancia. Nosotros no conocemos los límites, porque nunca han sido trazados. A título de ensayo, trazamos un límite, con un propósito determinado. ¿Basta eso para que el concepto sea utilizable? ¡No, en absoluto! (excepto para ese propósito determinado). De igual modo que no bastó la definición «1 paso = 75 cm» para hacer utilizable la medida de longitud «un paso».

«Consideremos, por ejemplo, los procedimientos que llamamos «juegos». Me refiero a los juegos de tableros, a los de cartas, a los de pelota, a los olímpicos, etc. ¿Qué tienen de común todos ellos? No se diga: «Algo común *deben de* tener, o no se llamarían «juegos», sino que *miremos y vemos* si hay algo de común a todos. Porque, si usted los mira, no verá algo que sea común a *todos*, sino semejanzas, afinidades, y una serie completa de ellas.»

«No puedo encontrar una expresión mejor para caracterizar esas semejanzas que la de «aire de familia», porque los distintos parecidos entre los miembros de una familia figura, rasgos, color de ojos, forma de andar, temperamento, etcétera— se superponen y entrelazan, cuando la aplicamos a individuos sobre la base de lo que ellos hacen?» Contestar a estas preguntas implica describir el aire de familia entre locuciones como «conocer la regla», «conocer el problema», «conocer las direcciones de la carretera», «conocer la poesía», etc. «La esencia es expresada por la gramática: la gramática nos dice qué clase de objeto es alguna cosa.»

«Lo que nosotros hacemoes es *devolver* las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano». «...Cuando los filósofos usan una palabra —«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, debemos preguntarnos siempre si la palabra sigue usándose *realmente* de ese modo en el lenguaje que es su hogar natural.» Porque los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *está de vacaciones*.»

«¿De dónde alcanza su importancia nuestra investigación, puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo que es grande e importante?... Lo que nosotros destruimos no son más que castillos de naipes y limpiamos el terreno del lenguaje sobre el que están edificados. Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de este o de aquel despropósito y de los coscorrones que el conocimiento ha sacado de intentar meter su cabeza contra los límites del lenguaje. Estos coscorrones nos hacen ver el valor del descubrimiento.»

«La filosofía no puede, en modo alguno, intervenir en el uso real del lenguaje; en último caso, puede sólo describirlo. Por ello, tampoco puede darle fundamento alguno. Lo deja todo como está...» *(Adventures of ideas.)*

TEXTO 4:

La filosofía, tal como nosotros utilizamos la palabra, es una lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión.

Una palabra tiene el significado que alguien le ha dado. Hay palabras con varios significados claramente definidos. Es fácil clasificar estos significados. Y hay palabras de las que podría decirse: se utilizan de mil modos diferentes que se van cambiando gradualmente de uno a otro. No es de sorprender que no podamos establecer reglas estrictas de su uso.

Es erróneo decir que en filosofía consideramos un lenguaje ideal, como opuesto a nuestro lenguaje ordinario.

No hay respuesta de sentido común a un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común. Un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve; por otra parte su desacuerdo con el sentido común no es tampoco el del científico, que discrepa de las opiniones ordinarias del hombre, de la calle. Es decir, su desacuerdo no está fundado en un conocimiento de hecho más sutil. Por tanto tenemos que investigar el origen de su enredo. Y encontramos que no sólo se produce confusión y disgusto mental cuando no se satisface nuestra curiosidad sobre determinados hechos, sino también cuando nos desagrada una notación, quizá a causa de que evoca ciertas asociaciones.» (*Cuadernos Azul y Marrón*, 1968.)

COMENTARIO:

Noción de juego lingüístico. El lenguaje ordinario. Misión de la filosofía analítica.

Cuestiones:

1. *Esquematizar el texto, por temas.*

2. *Análisis semántico de términos:* 'juegos lingüísticos', 'esencia', 'concepto', 'aires de familia', 'filosofía analítica'.

3. *Análisis semántico de los enunciados.*

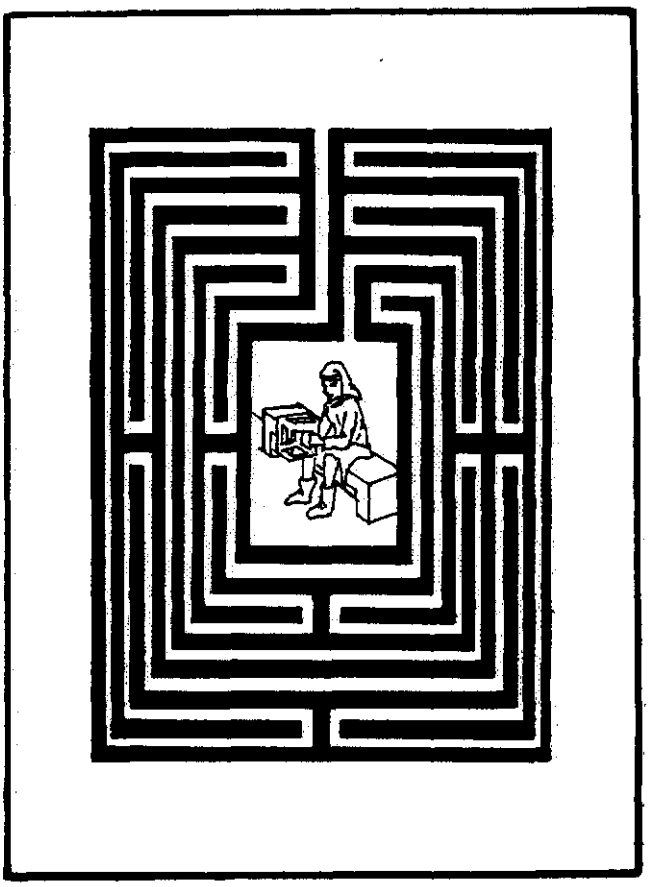
3.1. 'Lo que nosotros hacemos es devolver las palabras de su uso metafísico a su uso ordinario.'
3.2. 'Porque los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje está de vacaciones.'
3.3. 'Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de este o aquel despropósito y de los coscorrones que el conocimiento ha sacado de intentar meter la cabeza contra los límites del lenguaje.'
3.4. 'La filosofía no puede intervenir en el uso real del lenguaje; en último caso sólo puede describirlo. Lo deja todo como está.

4. *Análisis formal.*

4.1. ¿Cómo se clara el concepto de juego? Analogía con los juegos reales.
4.2. Relaciones de los juegos entre sí: Alcance de «los aires de familia»
— ¿Qué pretende inferir de los ejemplos propuestos?
— ¿Cómo lo aplica a las frases con la palabra «conocimiento»?
4.2.1. Confusiones de los filósofos al usar conceptos genéricos.
4.2.2. Dificultades de una definición: Conocemos la realidad o las palabras sólo hablan de otras palabras?
4.2.3. Valor de las palabras ¿Por qué sólo el uso las garantiza? ¿Cuál es el hogar natural de la palabra? ¿Qué alcance tiene esta afirmación?
4.2.4. Lenguaje ideal y lenguaje ordinario: especificación de campos; relaciones y oposiciones.
4.3. Misión de la filosofía analítica.
4.3.1. Comportamiento ante los problemas filosóficos: origen actitud, respuesta.
4.3.2. ¿En qué consiste la filosofía del lenguaje?
4.3.3. Posibilidad de la recuperación de la actividad filosófica: Premisas e inferencia del argumento.
4.3.4. Misión terapéutica de la filosofía: ¿En qué campos podría intervenir? ¿Cómo?

19

PANORAMA DEL PENSAMIENTO ACTUAL



El primero y el último de los filósofos se han caracterizado por su afán de búsqueda de nuevos caminos a la existencia humana.

TEMA 19

Panorama del pensamiento actual

EL PSICOANALISIS: FREUD

1. *Introducción.*

1.1. El término 'psicoanálisis' puede interpretarse como: un método de investigación, una terapia de las enfermedades neuróticas y una teoría estructural y dinámica de la personalidad.

a) El 'psicoanálisis', método de investigación: el método psicoanalítico es empírico e inductivo. Parte de la observación directa de fenómenos clínicos para proceder a generalizaciones y construcción de hipótesis que han de verificarse por medio de otras observaciones.

b) El 'psicoanálisis', método terapéutico: consiste en la interpretación del material psicoanalítico —síntomas, sueños, olvidos...— y descubrir el sentido del mismo. La cura psicoanalítica tiende a la disminución de la ansiedad y demás síntomas inherentes a las enfermedades neuróticas.

c) El 'psicoanálisis' teoría de la personalidad: Freud consideró a la personalidad formada de tres instancias —el 'ello', el 'yo', y el 'super-yo'— que operan y actúan en virtud de la energía instintiva, fuerza sujeta a constante transformación y desarollo.

1.2. Momentos cruciales de la teoría psicoanalítica.

a) Primer período: durante los años 1895-1905, Freud basó la explicación de la vida mental en dos instintos: los impulsos sexuales o de conservación de la especie, y los instintos del 'yo' o de la conservación del individuo. El aparato psíquico es considerado como la suma de tres sistemas —inconsciente, preconsciente y consciente— y tiende a la reducción de las tensiones mediante mecanismos de descarga y represión.

b) Segundo período: a partir de 1920 Freud modificó su primer modelo psicoanalítico referente a la teoría de los impulsos —Eros y Tanatos— y a la composición del aparato psíquico —ello, yo y super-yo.

1.3. Postulados básicos de la psicología freudiana.

a) Principio de constancia: la vida anímica tiende a mantener constante la cantidad de excitante que reside en ella.

b) Principio de placer: toda tensión o incremento de excitante —desequilibrio— queda anulada por una descarga o liberación de energía excedente. En efecto, todo organismo por naturaleza tiende a evitar el dolor y a procurar el placer.

c) Principio de la realidad: consiste en aplazar la satisfacción instintiva hasta encontrar un objeto real y exterior que nos proporcione un placer seguro y firme.

d) Compulsión-repetición: el carácter conservador de los seres vivos se manifiesta a través del «instinto», que para Freud es una tendencia compulsiva que persigue la restauración del estado primitivo del ser orgánico que es lo inorgánico.

1.4. El modelo psicoanalítico de personalidad. La estructura de la personalidad está determinada por los siguientes factores: el tópico, el dinámico y el económico.

a) La tópica psicoanalítica versa sobre la interrelación de los tres sistemas de la vida mental; el inconsciente, el preconsciente y el consciente.

b) El factor dinámico trata del origen y desarrollo de las tres instancias del aparato psíquico: el 'ello', el 'yo' y el 'super-yo'.

c) El factor económico trata de la distribución de la energía psíquica de forma que el sujeto pueda dosificar el gasto de energía mediante mecanismos reguladores.

2. *Estructura de la personalidad.*

2.1. Las tres instancias del aparato psíquico: en la década de 1920 Freud instituyó un nuevo modelo de la personalidad basado en el 'ello', 'el yo' y el 'super-yo'.

2.2. Análisis del 'ello'.

a) Naturaleza del 'ello': según Freud el sujeto verdadero de la persona no se identifica con el 'yo' consciente y pensante, sino con el 'ello', sujeto del inconsciente. «Un individuo es ahora, para nosotros, el 'ello' psíquico desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el 'yo'.» (*El yo y el ello*, 2.) En el 'ello' residen todas las energías instintivas del sujeto, siendo la irracionalidad, el egoísmo y la tendencia al placer sus características específicas.

b) El principio del placer: el 'ello' está gobernado por el principio del placer, función primaria de todo ser vivo, por el cual el organismo tiende a reducir las excitaciones penosas para evitar displacer y conseguir placer.

c) Funciones del 'ello', como consecuencia del principio del placer: el 'ello' y todos los procesos anímicos inconscientes tienden a la consecución del placer a través de la actividad motora y, también, mediante la producción de imágenes numéricas de objetos —proceso primario.

2.3. Análisis del 'yo'.

a) Génesis del 'yo': el 'yo' es la parte organizada del 'ello' y se forma de la transformación del material inconsciente por la influencia del mundo exterior:

> «Fácilmente se ve que el yo es una parte del 'ello' modificada por la influencia del mundo exterior.» (Cap. cit.)

b) El principio de la realidad: estar sujeto al principio de la realidad significa que el 'yo', bajo la influencia del mundo exterior, tiende a regular la tendencia del 'ello' a satisfacer los deseos sin restricciones mediante la dosificación del placer según el cálculo racional:

«El aplazamiento necesario ahora, de la descarga motora (de la acción) fue encomendado al proceso del 'pensamiento', surgido de la mera representación.» *(Los principios del suceder psíquico.)*

El 'yo' movido por el fracaso del 'ello' al no conseguir satisfacciones por medio de imágenes mnémicas de objetos, sustituye el principio del placer por el de la realidad.

«La decepción ante la ausencia de la satisfacción esperada motivó luego el abandono de esta tentativa de satisfacción por medio de alucinaciones, y para sustituirla tuvo que decidirse el aparato psíquico a representar las circunstancias reales del mundo exterior y tender a su modificación real... No se representaba ya lo agradable, sino lo real, aunque fuese desagradable.» (Cap. cit.)

Sin embargo, el principio de la realidad no anula o destruye el del placer, puesto que el 'yo' mediante el sistema de percepciones pretende conseguir el mismo objetivo del 'ello':

«El 'yo' se esfuerza en transmitir a su vez al 'ello' dicha influencia del mundo exterior, y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el 'ello', por el principio de la realidad. La percepción es para el 'yo' lo que para el 'ello' el instinto.» (*El yo y el ello*, 2.)

c) Funciones del 'yo': en primer lugar, el 'yo' tiende a la formación y desarrollo de los procesos perceptivos:

«Hubo de comenzar a aprehender ahora las cualidades sensoriales y no tan sólo las de placer y displacer, únicas interesantes hasta entonces.» *(Los principios del suceder psíquico.)*

Además, establece un sistema encargado de retener las experiencias de la actividad perceptiva —memoria—; finalmente, interviene en la génesis de las funciones intelectuales —pensar y juzgar— que tienen por objeto la renuncia a un placer momentáneo, pero inseguro, para alcanzar un placer ulterior y más firme. Por el pensamiento el sujeto demora la satisfacción instintiva y por el juicio el sujeto tiende a lo útil y seguro.

«El juicio es el acto intelectual que decide la elección de la acción motora, pone término al aplazamiento cogitativo y conduce del pensamiento a la acción.» *(La negación.)*

2.4. Análisis del 'super-yo'.

a) Génesis del 'super yo': dos son los facotres que determinan la emergencia del 'super-yo': la dependencia infantil y el complejo de Edipo:

«Esta génesis del 'super-yo' constituye el resultado de dos importantísimos factores biológicos: de la larga indefensión y dependencia infantil del hombre y de su complejo de Edipo.» (*El yo y el ello*, 3.)

b) Naturaleza del 'super-yo' está compuesto por dos subsistemas: el ideal del yo y la conciencia moral, que representan dos caras de una misma realidad. El ideal del yo expresa el conjunto de los valores moralmente buenos y dignos de recompensa; la conciencia moral tiende a reprimir toda conducta moralmente reprobable.

«Situándose en el punto de vista de la restricción de los instintos, o sea de la moralidad, podemos decir lo siguiente: el 'ello' es totalmente amoral; el 'yo' se esfuerza en ser moral, y el 'super-yo' puede ser 'hipermoral' y hacerse entonces tan cruel como el 'ello'.» (op. cit., 5.) Los mecanismos de identificación y represión, elementos básicos del complejo de Edipo, serán los instrumentos generadores de los dos subsistemas del 'super-yo': «Su relación con el 'yo' no se limita a la advertencia: 'Así —como el padre— debes ser', sino que comprende también la prohibición: 'Así —como el padre— no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado.' Esta doble faz del ideal del 'yo' depende de su anterior participación en la represión del complejo de Edipo, e incluso debe su génesis a tal represión.» (Op. cit., 3.)

c) Funciones del 'super-yo': su carácter hipermoral lo define como instancia severamente restrictiva y cruelmente prohibitiva, pues tiende a reprimir aquellos impulsos —los impulsos sexuales y las tendencias agresivas— que podrían desestabilizar el orden ético-social:

«El 'super-yo' ha nacido de una identificación con el modelo paterno. Cada una de tales identificaciones tiene el carácter de una desexualización e incluso de una sublimación. Ahora bien: parece que tal transformación trae consigo siempre una disociación de instintos. El componente erótico queda despojado, una vez realizada la sublimación, de la energía necesaria para encadenar toda la destrucción agregada, y ésta se libera en calidad de tendencia a la agresión y a la destrucción. De esta disociación extraería el ideal el 'deber' imperativo, riguroso y cruel.» (Op. cit., 5.)

3. *Dinámica de la personalidad.*

3.1. Principio de la constancia: desde el punto de vista económico, la vida anímica está gobernada por el principio de la constancia, que se define como la tendencia del ser orgánico a conservar siempre la misma cantidad de energía psíquica.

«Los hechos que nos han movido a opinar que la vida psíquica es regida por el principio del placer, hallan también su expresión en la hipótesis de que una de las tendencias del aparato anímico es la de conservar lo más baja posible o, por lo menos, constante la cantidad de excitación en él existente.» (*Más allá del principio del placer*, 1.)

3.2. Energía psíquica.

a) Noción: la energía psíquica es una modalidad de energía que sirve para poner en funcionamiento las tres instancias de la tópica psicoanalítica.

b) Fuente de la energía psíquica: la energía anímica se obtiene de los instintos:

«Casi toda la energía que llena el aparato procede de los impulsos instintivos que le son inherentes, mas no todos ellos son admitidos a las mismas fases evolutivas.» (Op. cit.)

3.3. Instinto.

a) Noción: el instinto es interpretado como un mecanismo repetidor de situaciones pretéritas del organismo y se caracterizaban por la ausencia absoluta de tensiones. Esta concepción de instinto no es más que una hipótesis explicativa de ciertos fenómenos clínicos, entre ellos la obsesión de repetición que se observa en los enfermos neuróticos. Freud lo denomina 'inercia de lo vivo', pues:

«Un instinto, sería una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior... una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica.» (Op. cit., 5.)

b) Factores de la conducta instintiva: se trata de una tendencia innata dotada de energía propia que imparte dirección a los procesos psíquicos. Todo instinto posee: una fuente, una finalidad, un objetivo y un ímpetu.

1. Fuente del instinto: los instintos proceden de las estimulaciones del organismo y de las necesidades somáticas.
2. Finalidad: el instinto, en general, tiende a la restauración y reconstrucción del equilibrio anímico ausente en situaciones de tensión o displacer.
3. Objetivo: todos los instintos se dirigen a la consecución de un objeto —propio cuerpo y realidad exterior— para descargar la energía sobrante de modo que se aminore el displacer y se produzca el placer.
4. El ímpetu del instinto es la intensidad del impulso cuyo grado depende de la cantidad de energía a liberar.

c) Clases de instintos.

1. Primera clasificación: en un principio Freud clasificó los instintos adoptando el criterio biológico y los denominó instintos sexuales o de conservación de la especie, e instintos del 'yo' o conservadores del individuo.

«El análisis de las neurosis de transferencia nos obligó primero a aceptar la oposición entre 'instintos sexuales' dirigidos sobre el objeto y otros instintos que no descubríamos sino muy insuficientemente y que denominamos, por lo pronto, 'instintos del yo'. Entre estos últimos aparecían, en primer término, aquellos que se hallan dedicados a la conservación del individuo.» (Op. cit., 6.)

2. Segunda clasificación: en 1920 revisó su teoría de los instintos a tenor de nuevos datos clínicos. Del estudio del sadismo derivó su nueva teoría, puesto que el componente agresivo del sadismo no podía explicarse a partir del impulso sexual.

«¿Cómo derivar el instinto sádico dirigido al daño del objeto, del 'eros', conservador de la vida?" (Op. cit., 6.)

La única solución posible era suponer la existencia de otro instinto que impulsara a los hombres a la agresividad; se trata del instinto de muerte:

«La hipótesis más admisible es la de que este sadismo es realmente instinto de muerte, que fue expulsado del 'yo' por el influjo de la libido naciente.» (Op. cit.)

El origen del Tanatos se relaciona con el nacimiento del ser vivo. Lo orgánico era antes inorgánico, y una vez iniciada la vida surge una tendencia consistente en el restablecimiento del estado primitivo que es la muerte:

«Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: 'la meta de toda vida es la muerte'. Y con igual fundamento: 'lo inanimado era antes que lo animado'.

3.4. La energía psíquica y su economía.

a) El 'ello' invierte sus propias energías en la satisfacción momentánea de los impulsos mediante una acción motora y también para producir una imagen del objeto que satisfaga un instinto —catexia de objeto—.

b) El 'yo' con energías prestadas del 'ello' usa la energía para producir conceptos que sean copias fieles de la realidad con los que el sujeto podrá adaptarse mejor al mundo exterior.

(El 'yo' se halla encargado de muchas funciones; por su relación con el sistema de percepción establece el orden temporal de los procesos psíquicos y los somete al examen de la realidad. Mediante la interpolación de los procesos mentales consigue un aplazamiento de las descargas motoras y domina los accesos a la motilidad.» (*El yo y el ello*, 5.)

Invierte la energía para controlar y dominar los impulsos de la libido:

«La importancia funcional del 'yo' reside en el hecho de regir normalmente los accesos a la motilidad. Podemos, pues, compararlo, en su relación con el 'ello', al jinete que rige y refrena la fuerza de su cabalgadura, superior a la suya, con la diferencia de que el jinete lleva esto a cabo con sus propias energías, y el 'yo', con energías prestadas.» (Op. cit., 2.)

Para constituirse en mediador entre el mundo exterior y el 'ello' y para unir en todo armónico los distintos factores del aparato psíquico:

«El 'yo' es una organización; se basa en el libre comercio de todos los componentes entre sí y en la posibilidad de su recíproco influjo; su energía desexualizada proclama aún su

procedencia en la aspiración a la unión y a la unificación, y esta obsesión de síntesis crece en razón directa de la fortaleza del desarrollo del 'yo'.» (*Inhibición, síntoma y angustia*, 3.)

c) El 'super-yo' gasta la energía que recibe del 'ello' en la formación de los ideales mediante la introyección de la imagen del padre, símbolo de la conciencia moral:

«No es difícil mostrar que el ideal del 'yo' satisface todas aquellas exigencias que se plantean en la parte más elevada del hombre. Contiene, en calidad de sustitución de la aspiración hacia el padre, el nódulo del que han de partir todas las religiones.» (*El yo y el ello*, 3.)

3.5. El conflicto psíquico y los mecanismos de defensa del 'yo'.

a) El conflicto psíquico nace de la oposición entre deseos, es decir, de la oposición de un deseo —catexia— a una fuerza inhibidora —contracatexia—.

b) La frustración y el sentimiento de culpabilidad. La frustración resulta de la represión de los impulsos libidinosos por la acción censora del 'yo' y del 'super-yo'. El sentimiento de culpabilidad es interpretado como un conjunto de motivaciones inconscientes y afectivas de reproche contra actos o ideas que el sujeto considera reprobables:

«(el sentimiento de culpabilidad) reposa en la tensión entre el 'yo' y el ideal del 'yo' y es la expresión de una condena del 'yo' por su instancia crítica.» (*El yo y el ello*, 5.)

c) La angustia: es una reacción ante un peligro.

«La angustia es la reacción primitiva a la impotencia en el trauma, reacción que es luego reproducida, como señal de socorro, en la situación peligrosa». (*Inhibición, síntoma y angustia*, 2.)

Freud admite tres tipos de angustia que representan diversos peligros para el yo:

«Mas, por otra parte, se nos muestra el 'yo' como una pobre cosa sometida a tres distintas servidumbres y amenazada por tres diversos peligros, emanados, respectivamente, del mundo exterior, de la libido, del 'yo' y del rigor del 'super-yo'. Tres clases de angustia corresponde a estos tres peligros, pues la angustia es la manifestación de una retirada ante el peligro.» (*El yo y el ello*, 5.)

d) Mecanismos de defensa del 'yo'.

1. Noción: los mecanismos de defensa son diferentes tipos de conducta utilizados por el yo ante una situación de conflicto con el fin de reducir la ansiedad, efecto consecutivo de la frustración.

   «(El yo psicológico) al principio no le era conocido más que como una instancia represora, censora y capacitada para la constitución de dispositivos protectores y formaciones reaccionales.» (*Más allá del principio del placer*, 6.)

2. Represión es el mecanismo por el cual se intenta aminorar la ansiedad mediante el rechazo o anulación en el inconsciente de ciertas representaciones que aparecen acompañando a una pulsión.
3. La formación reactiva consiste en contrarrestar los efectos de un deseo reprimido mediante la realización de un acto de sentido opuesto.
4. La proyección es la operación por medio de la cual el sujeto atribuye a otra persona las motivaciones propias y rechazadas en sí mismo.
5. El desplazamiento es el mecanismo por el cual el sujeto sustituye la representación causa de la ansiedad por otra de menor intensidad.
6. La racionalización es el procedimiento por el cual el sujeto justifica lógicamente motivaciones inconscientes e irracionales.

7. La sublimación trae consigo un abandono de los fines sexuales, es decir, una desexualización consistente en canalizar la fuerza de la pulsión sexual hacia fines tolerados por la sociedad.
8. La compensación es el procedimiento por el cual el 'yo' intenta neutralizar un fracaso mediante la realización de otra actividad presuntamente exitosa.

4. *Desarrollo de la personalidad.*

4.1. Los factores que intervienen en la génesis y desarrollo de la personalidad son de diversa índole, como: la maduración, la superación de las frustraciones y conflictos internos. Sin embargo, la fuerza impulsora, determinante en última instancia del proceso evolutivo de la personalidad, es proporcionada por el instinto sexual.

4.2. Noción de sexualidad. Freud posee un concepto amplio de sexualidad, pues incluye en ella no sólo los actos encaminados a la procreación, sino también los de la vida sexual de los perversos y de los niños:

«Nuestra modificación del concepto de sexualidad, que tan violentas críticas nos ha valido, no reposa única y exclusivamente en los datos adquiridos por medio de la investigación de las perversiones. El examen de la sexualidad infantil ha contribuido aún en mayor medida a imponernos tal modificación, y sobre todo la perfecta concordancia de los resultados de ambos estudios ha sido para nosotros algo definitivo y convincente.» (*Introducción al psicoanálisis*, cap. 4.)

De ahí que no acepte Freud el concepto tradicional de sexualidad que postulaba la absoluta identidad entre lo sexual y aquello que se relaciona con la procreación:

«No podemos menos de admitir la existencia de algo sexual que no es genital ni tiene nada que ver con la procreación.» (Op. cit.)

4.3. Naturaleza de la sexualidad. El instinto sexual no aparece de repente y de una sola vez, sino que se manifiesta a través de fases sucesivas que se inician ya en el recién nacido:

«Mientras tanto, dad por seguro que la vida sexual, o, como nosotros decimos, la función de la libido, lejos de aparecer de una vez y lejos de desarrollarse permaneciendo semejante a sí misma, traviesa una serie de fases sucesivas entre las cuales no existe semejanza alguna.» (Op. cit.).

Freud distingue tres momentos decisivos en el proceso evolutivo del instinto sexual: la etapa pregenital, la fase de lactancia y la etapa genital.

a) La etapa pregenital abarca desde el momento de nacer hasta aproximadamente los cuatro o cinco años. Sus características son: la primacía de las tendencias sádico-anales, la importancia de las zonas erógenas como fuentes de placer, la presencia de componentes ambivalentes en el objeto del instinto, la carencia de una organización sexual sólida y la presencia de tendencias parciales:

«Al principio, la vida sexual presenta una total incoherencia, hallándose compuesta de un gran número de tendencias parciales que ejercen su actividad independientemente unas de otras en busca del placer local procurado por los órganos. Esta anarquía se halla mitigada por las predisposiciones a las organizaciones pregenitales que desembocan en la fase sádico-anal, pasando antes por la fase oral, que es la más primitiva.» (Op. cit.)

b) La fase de latencia aparece a partir de los seis años y se caracteriza por la detención del desarrollo de la vida sexual:

«Entre los seis y los siete años sufre el desarrollo sexual una detención o regresión, que en los casos socialmente más favorables merece el nombre de latencia.» (Op. cit.)

c) La etapa genital coincide con la pubertad y se caracteriza porque en ella empieza a organizarse la vida sexual bajo la primacía de los órganos genitales:

«A partir de los trece años, la vida sexual del niño presenta multitud de analogías con la del adulto y no se distingue de ésta sino por la ausencia de una sólida organización bajo la primacía de los órganos genitales, por su carácter innegablemente perverso y, naturalmente, por la menor intensidad general del instinto.» (Op. cit.)

4.4. Análisis de cada una de las fases del desarrollo de la libido.

a) Fase oral: al principio las excitaciones placenteras del niño se relacionan con el proceso de alimentación, luego, mediante el mecanismo de desplazamiento, el niño continuará realizando la operación de chupar sin ingerir alimento alguno:

«El elemento erótico, que extraía su satisfacción del seno materno, conquista su independencia con el 'chupeteo' acto que le permite desligarse de un objeto extraño y reemplazarlo por un órgano o una región del cuerpo del mismo niño» (Op. cit.)

Con la aparición y el desarrollo de los dientes el placer oral se torna agresivo. El objeto amoroso de la fase oral es ambivalente, pues aquello que es amado resulta destruido —aniquilado— mediante la deglución —canibalismo—.

b) Fase anal: las estimulaciones sexuales en esta fase se relacionan con la retención y expulsión de las heces. En ella hallamos la oposición entre activo y pasivo; son activos los impulsos de dominio y la curiosidad que se manifiesta en el ver y saber; son pasivas aquellas excitaciones libidinosas que se relacionan con la cavidad hueca del ano y la retención.

«A esta zona erógena del ano, importantísima durante toda esta fase, se enlazan tendencias de fin pasivo, los deseos de ver y saber se afirman imperiosamente, y el factor genital no interviene en la vida sexual más que como órgano de excreción de la orina.» (Op. cit.)

c) Fase fálica: el placer sexual está localizado en la zona erógena de los genitales. Antes de la aparición de la fase fálica el niño ha de sufrir el complejo de Edipo. Este complejo representa la tendencia del niño a poseer la madre, impulso que es reprimido por la presencia del padre:

«Vemos fácilmente que el pequeño ser quiere tener a la madre para sí solo, que la presencia del padre le contraría, que se enfurruña cuando el mismo da a la madre muestras de ternura y que no esconde su satisfacción cuando su progenitor se halla ausente o parte de viaje.» (Op. cit.)

Si persiste la atracción sexual del niño hacia su madre se expone a que el padre 'le extirpe el falo' —angustia de castración—. El niño se defiende de la angustia mediante la represión de la tendencia incestuosa, represión que favorece la identificación con el padre. El conjunto de identificaciones que aparecen en el complejo de Edipo dan origen a la formación del 'super-yo':

«Habiendo reconocido en los padres, especialmente en el padre, el obstáculo opuesto a la realización de los deseos integrados en dicho complejo, tuvo que robustecerse el 'yo' para llevar a cabo su represión, creando en sí mismo tal obstáculo... El 'super-yo' conservará el carácter del padre, y cuanto mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo y la rapidez de su represión... más severamente reinará después sobre el 'yo' como conciencia moral, o quizá como sentimiento inconsciente de culpabilidad.» (*El yo y el ello.*)

La represión del complejo de Edipo y la formación del 'super-yo' son los factores determinantes de la interrupción del desarrollo de la libido por el período de latencia.

TEXTO 1:

Eros y Tanatos

Nuestros conocimientos progresaron considerablemente cuando el psicoanálisis pudo observar más de cerca el *yo* psicológico, que al principio no le era conocido más que como una instancia represora, censora y capacitada para la constitución de dispositivos protectores y formaciones reaccionales. Espíritus críticos y de penetrante mirada habían indicado ya hace tiempo el error en que se incurría limitando el concepto de la libido a la energía del instinto sexual dirigido hacia el objeto. Mas olvidaron comunicar de dónde procedía su mejor conocimiento y no supieron derivar de él nada útil para el análisis. Un prudente y reflexivo progreso demostró a la observación psicoanalítica cuán regularmente es retirada la libido del objeto y vuelta hacia el *yo* (introversión). Estudiando el desarrollo de la libido del niño en su fase más temparana, llegamos al conocimiento de que el *yo* es el verdadero y primitivo depósito de la libido, la cual parte luego de él para llegar hasta el objeto. El *yo* pasó, por tanto, a ocupar un puesto entre los objetos sexuales y fue reconocido en el acto como el más significado de ellos. Cuando la libido permanecía así en el *yo*, se la denominó narcisista. Esta libido narcisista era también, naturalmente, la exteriorización de la energía de los instintos sexuales en el sentido analítico; instintos que hubimos de identificar con los «instintos de conservación», reconocidos desde el primer momento. Estos descubrimientos demostraron la insuficiencia de la dualidad primitiva de instintos del *yo* e instintos sexuales. Una parte de los instintos del *yo* quedaba reconocida como libidinosa. En el *yo* actuaban —al mismo tiempo que otros— los instintos sexuales; pero tal nuevo descubrimiento no invalidaba en absoluto nuestra antigua fórmula de que la psiconeurosis reposa en un conflicto entre los instintos del *yo* y los instintos sexuales. Mas la diferencia entre ambas especies de instintos, que primitivamente se creía indeterminadamente cualitativa, debía considerarse ahora de otra manera; esto es, como tópica. Especialmente la neurosis de transferencia, que constituye el verdadero objeto de estudio del psicoanálisis, continúa siendo el resultado de un conflicto entre el *yo* y el revestimiento libidinoso del objeto. Debemos acentuar tanto más el carácter libidinoso de los instintos de conservación cuanto que osamos ahora dar un paso más, reconociendo en el instinto sexual el «eros», que todo lo conserva, y derivando la libido narcisista del *yo* de las aportaciones de libido con las que se mantienen unidas las células del soma. Pero aquí nos hallamos de repente ante una nueva interrogación: si también los instintos de conservación son de naturaleza libidinosa, no existirán entonces sino instintos libidinosos. Por lo menos, no se descubren otros. Mas entonces habrá de darse la razón a los críticos que desde un principio sospecharon que el psicoanálisis lo explicaba todo por la sexualidad, o a los innovadores como Jung, que decidieron, sin más ni más, emplear el término «libido» en el sentido de «fuerza instintiva». ¿Es esto así?

No era, ciertamente, este resultado el que nos habíamos propuesto alcanzar. Partimos más bien de una decidida separación entre instintos del *yo* o instintos de muerte, e instintos sexuales o instintos de vida. Nos hallábamos dispuestos a contar entre los instintos de muerte a los supuestos instintos de conservación, cosa que después rectificamos. Nuestra concepción era *dualista* desde un principio y lo es ahora aún más desde que denominamos las antítesis, no ya instintos del *yo* e instintos sexuales, sino instintos de vida e instintos de muerte. La teoría de la libido, de Jung, es, en cambio, monista. El hecho de haber denominado en ella libido a su única fuerza instintiva tuvo necesariamente que producir confusiones, pero no puede ya influir para nada en nuestra reflexión. Sospechamos que en el *yo* actúan instintos diferentes de los instintos libidinosos de conservación, mas no podemos aportar prueba ninguna que apoye nuestra hipótesis. Es de lamentar que el análisis del *yo* se halle tan poco avanzado, que tal demostración nos sea difícil en extremo. Los instintos libidinosos del *yo* pueden, sin embargo, hallarse enlazados de un modo especial con los otros instintos del *yo*, aún desconocidos para nosotros. Antes de hacer reconocido claramente el narcisismo existía ya en el psicoanálisis la sospecha de que los instintos del *yo* habían atraído a sí componentes libidinosos. Mas son estas posibilidades muy inseguras, que ni siquiera se dignarán tomar en cuenta nuestros adversarios. De todos modos, como se nos podría objetar que si el análisis no había logrado hasta ahora hallar otros instintos que los libidinosos, ello era debido únicamente a insuficiencia de su fuerza de penetración, no queremos por el momento arriesgar una conclusión exclusivista.

Dada la oscuridad en que se halla sumido todavía todo lo referente a los instintos, no debemos rechazar desde luego ninguna idea que nos parezca prometer algún esclarecimiento. Hemos partido de la antítesis de instintos de vida e instintos de muerte. El amor objetivo mismo nos muestra una segunda polarización de este género: la de amor (ternura) y odio (agresión). Sería muy conveniente poder relacionar entre sí estas dos polarizaciones, reduciéndolas a una sola. Desde un principio hemos admitido en el instinto sexual un componente sódico, que, como ya sabemos, puede lograr una total independencia y dominar, en calidad de perversión, el total impulso sexual de la persona. Este componente sádico aparece asimismo como instinto parcial, dominante en las por mí denominadas «organizaciones pregenitales». Mas ¿cómo derivar el instinto sádico dirigido al daño del objeto, del «eros», conservador de la vida? La hipótesis más admisible es la de que este sadismo es realmente un instinto de muerte, que fue expulsado del *yo* por el influjo de la libido naciente; de modo que no aparece sino en el objeto. Este instinto sádico entraría, pues, al servicio de la fusión sexual, pasando su actuación por diversos grados. En el estadio oral de la organización de la libido coincide aún el apoderamiento erótico con la destrucción del objeto; pasado tal estadio es cuando tiene lugar la expulsión del instinto sádico, el cual toma por último al sobrevenir la primacía genital, y, en interés de la procreación, la función de dominar al objeto sexual; pero tan sólo hasta el punto necesario para la ejecución del acto sexual. Pudiera decirse que al sadismo, expulsado del *yo*, le ha sido marcado el camino por los componentes libidinosos del instinto sexual, los cuales tienden luego hacia el objeto. Donde el sadismo primitivo no experimenta una mitigación y una fusión, queda establecida la conocida ambivalencia amor-odio de la vida erótica.

Si tal hipótesis es admisible, habremos conseguido señalar, como se nos exigía, la existencia de un instinto de muerte, siquiera sea desplazado. Mas nuestra construcción especulativa esá muy lejos de toda evidencia, y produce una impresión mística, haciéndonos sospechosos de haber intentado salir a toda costa de una embarazosa situación. Sin embargo, podemos oponer que tal hipótesis no es nueva, y que ya la expusimos antes cuando nuestra posición era totalmente libre. Observaciones clínicas nos forzaron a admitir que el masoquismo, o sea, el instinto parcial complementario del sadismo, debía considerarse como un retorno de sadismo contra el propio *yo*. Un retorno del instinto desde el objeto al *yo* no es en principio otra cosa que la vuelta del *yo* hacia el objeto, que ahora discutimos. El masoquismo, la vuelta del instinto contra el propio *yo*, sería realmente un retorno a una fase anterior del mismo, una regresión. En un punto necesita ser rectificada la exposición demasiado exclusiva que entonces hicimos del masoquismo; éste pudiera muy bien ser primario, cosa que antes discutimos.

Mas retornemos a los instintos sexuales, conservadores de la vida. En la investigación de los protozoarios hemos visto ya que en la difusión de dos individuos sin división subsiguiente, la cópula actúa sobre ambos; que se separan poco después, fortificándolos y rejuveneciéndolos (Lipschütz). En las siguientes generaciones no muestran fenómeno degenerativo alguno, y parecen capacitados para resistir por más tiempo los daños de su propio metabolismo. A mi juicio, puede esta observación ser tomada como modelo para el efecto de la cópula sexual. Mas ¿de qué modo logra la fusión de dos células poco diferenciadas tal renovación de la vida? El experimento que sustituye la cópula de los protozoarios por la actuación de excitaciones químicas, y hasta mecánicas, permite una segura respuesta: ello sucede por la afluencia de nuevas magnitudes de excitación. Esto es favorable a la hipótesis de que el proceso de la vida del individuo conduce, obedeciendo a causas internas, a la nivelación de las tensiones químicas; esto es, a la muerte, mientras que la unión con una sustancia animada, individualmente diferente, eleva dichas tensiones y aporta, por decirlo así, nuevas *diferencias vitales*, que tienen luego que ser *agotadas viviéndolas*. El haber reconocido como la tendencia dominante de la vida psíquica, y quizá también de la vida nerviosa, la aspiración a aminorar, mantener constante o hacer cesar la tensión de las excitaciones internas (el principio del nirvana, según expresión de Bárbara Low) tal y como dicha aspiración se manifiesta en el principio del placer, es uno de los más importantes motivos para creer en la existencia de instintos de muerte. (*Más allá del principio del placer*, 6.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'psicoanálisis', 'instancia represora', 'dispositivos protectores', 'formaciones reaccionales', 'libido del objeto', 'yo', 'libido narcisista', 'instintos de conservación', 'neurosis de transferencia', 'conflicto',

'instintos de muerte', 'organizaciones pregenitales', 'sadismo', 'masoquismo', 'regresión', 'principio del nirvana'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'El 'yo' es el verdadero y primitivo depósito de la libido, la cual parte luego de él para llegar hasta el objeto.'

3.2. 'Nuestra concepción era dualista desde un principio y lo es ahora aún más desde que denominamos las antítesis, no ya instintos del 'yo' e instintos sexuales, sino instintos de vida e instintos de muerte.'

3.3. 'El amor objetivo mismo nos muestra una segunda polarización de este género: la de amor (ternura) y odio (agresión).'

3.4. 'La hipótesis más admisible es la de que este sadismo es realmente un instinto de muerte, que fue expulsado del 'yo' por influjo de la libido naciente.'

3.5. 'La aspiración a aminorar, mantener constante o hacer cesar la tensión de las excitaciones internas... es uno de los más importantes motivos para creer en la existencia de instintos de muerte.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la diferencia entre la primera teoría dualista de los instintos y la que aparece en la metapsicología freudiana.

4.2. ¿Cuáles son los argumentos aducidos por Freud en favor de la existencia de los instintos de muerte?

4.3. ¿Por qué los instintos de vida y de muerte son antitéticos?

4.4. Explica la ambivalencia afectiva basándote en la existencia de los instintos de muerte.

4.5. ¿Cuál es la función de los instintos de vida y de muerte?

4.6. ¿Qué relación establece Freud entre los instintos de muerte y el principio de nirvana?

4.7. Explica los componentes sádico-masoquistas del instinto de muerte.

4.8. ¿En qué sentido la agresión es una manifestación del instinto de muerte?

4.9. Determina la génesis de la civilización a partir de la represión del Eros.

4.10. ¿Qué concepción sobre los instintos supone el dualismo freudiano: Eros y Tanatos?

TEXTO 2:

Las instancias del aparato psíquico

El yo y el super-yo (ideal del yo).

Si el *yo* no fuera sino una parte del *ello* modificada por la influencia del sistema de las percepciones, o sea, el representante del mundo exterior, real en lo anímico, nos encontraríamos ante un estado de cosas harto sencillo. Pero hay aún algo más.

Los motivos que nos han llevado a suponer la existencia de una fase especial del *yo*, o sea, una diferenciación dentro del mismo *yo*, a la que damos el nombre de *super-yo* o ideal del *yo*, han quedado ya expuestos en otros lugares. Estos motivos continúan en pie. La novedad que precisa una aclaración es la de que esta parte del *yo* presenta una conexión menos firme con la conciencia.

Para llegar a tal aclaración hemos de volver antes sobre nuestros pasos. Explicamos el doloroso sufrimiento de la melancolía, estableciendo la hipótesis de una reconstrucción en el *yo* del objeto perdido; esto es, la sustitución de una carga de objeto por una identificación. Pero no llegamos a darnos cuenta de toda la importancia de este proceso ni de lo frecuente y típico que era. Ulteriormente hemos comprendido que tal sustitución participa considerablemente en la estructuración del *yo* y contribuye, sobre todo, a la formación de aquello que denominamos su *carácter*.

Originariamente, en la fase primitiva oral del individuo, no es posible diferenciar la carga de objeto de la identificación. Más tarde sólo podemos suponer que las cargas de objeto parten del yo, el cual siente como necesidades las aspiraciones eróticas. El *yo*, débil aún al principio, recibe noticia de las cargas de objeto, y las aprueba o intenta rechazarlas por medio del proceso de la represión.

Cuando tal objeto sexual ha de ser abandonado, surge frecuentemente en su lugar aquella modificación del *yo* que hemos hallado en la melancolía y descrito como una reconstrucción del objeto en el *yo*. Ignoramos aún las circunstancias detalladas de esta sustitución. Es muy posible que el *yo* facilite o haga posible, por medio de esta introyección —que es una especie de regresión al mecanismo de la fase oral—, el abandono del objeto. O quizá constituya esta identificación la condición precisa para que el *ello* abandone sus objetos. De todos modos, es éste un proceso muy frecuente en las primeras fases del desarrollo, y puede llevarnos a la concepción de que el carácter del *yo* es un residuo de las cargas de objeto abandonadas y contiene la historia de tales elecciones de objeto. Desde luego, habremos de reconocer que la capacidad de resistencia a las influencias emanadas de la historia de las elecciones eróticas de objeto varía mucho de unos individuos a otros, constituyendo una escala, dentro de la cual el carácter del sujeto admitirá o rechazará más o menos tales influencias. En las mujeres de gran experiencia erótica creemos poder indicar fácilmente los residuos que sus cargas de objeto han dejado en su carácter. También puede existir una simultaneidad de la carga de objeto y la identificación, o sea, una modificación del carácter antes del abandono del objeto. En este caso, la modificación del carácter puede sobrevivir a la relación con el objeto y conservarla en cierto sentido.

Desde otro punto de vista, observamos también que esta transmutación de una elección erótica de objeto en una modificación del *yo* es para el *yo* un medio de dominar al *ello* y hacer más profundas sus relaciones con él, si bien a costa de una mayor docilidad por su parte. Cuando el *yo* toma los rasgos del objeto, se ofrece, por decirlo así, como tal al *ello* e intenta compensarle la pérdida experimentada, diciéndole: «Puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido.»

La transformación de la libido objetiva en libido narcisista, que aquí tiene efecto, trae consigo un abandono de los fines sexuales, una desexualización, o sea, una especie de sublimación, e incluso nos plantea la cuestión, digna de un penetrante estudio, de si no será acaso éste el camino general conducente a la sublimación, realizándose siempre todo proceso de este género por la mediación del *yo*, que transforma primero la libido objetiva sexual en libido narcisista, para proponerle luego un nuevo fin. Más adelante nos preguntaremos asimismo si esta modificación no puede también tener por consecuencia otros diversos destinos de los instintos; por ejemplo, una disociación de los diferentes instintos, fundidos unos con otros.

No podemos eludir una digresión, consistente en fijar nuestra atención por algunos momentos en las identificaciones objetivas del *yo*. Cuando tales identificaciones llegan a ser muy numerosas, intensas e incompatibles entre sí, se produce fácilmente un resultado patológico. Puede surgir, en efecto, una disociación del *yo*, excluyéndose las identificaciones unas a otras por medio de resistencias. El secreto de los casos llamados de *personalidad múltiple* reside, quizá, en que cada una de tales identificaciones atrae a sí alternativamente la conciencia. Pero aún sin llegar a este extremo surgen entre las diversas identificaciones, en las que el *yo* queda disociado, conflictos que no pueden ser siempre calificados de patológicos.

Cualquiera que sea la estructura de la ulterior resistencia del carácter contra las influencias de las cargas de objeto abandonadas, los efectos de las primeras identificaciones, realizadas en la más temprana edad, son siempre generales y duraderos. Esto nos lleva a la génesis del ideal del *yo*, pues detrás de él se oculta la primera y más importante identificación del individuo, o sea, la identificación con el padre. Esta identificación no parece constituir el resultado o desenlace de una carga de objeto, pues es directa e inmediata y anterior a toda carga de objeto. Pero las elecciones de objeto pertenecientes al primer período sexual, y que recaen sobre el padre y la madre, parecen tener como desenlace normal tal identificación e intensificar así la identificación primaria.

De todos modos, son tan complicadas estas relaciones, que se nos hace preciso describirlas más detalladamente. Esta complicación depende de dos factores: de la disposición triangular de la relación de Edipo y de la bisexualidad constitucional del individuo.

El caso más sencillo toma en el niño la siguiente forma: el niño lleva a cabo muy tempranamente una carga de objeto, que recae sobre la madre y tiene su punto de partida en el seno materno. Del padre se apodera el niño por identificación. Ambas relaciones marchan paralelamente durante algún tiempo, hasta que, por la intensificación de los deseos sexuales orientados hacia la madre y por la percepción de que el padre es un obstáculo opuesto a la realización de tales deseos, surge el complejo de Edipo. La identificación con el padre toma entonces un matiz hostil y se transforma en el deseo de suprimir al

padre para sustituirle cerca de la madre. A partir de aquí se hace ambivalente la relación del niño con su padre, como si la ambivalencia, existente desde un principio en la identificación, se exteriorizara en este momento. La conducta ambivalente con respecto al padre y la tierna aspiración hacia la madre considerada como objeto integran para el niño el contenido del complejo de Edipo simple, positivo.

Al llegar a la destrucción del complejo de Edipo tiene que ser abandonada la carga de objeto de la madre, y en su lugar surge una identificación con la madre o queda intensificada la identificación con el padre. Este último resultado es el que consideramos como normal, y permite la conservación de la relación cariñosa con la madre. El naufragio del complejo de Edipo afirmaría así la masculinidad en el carácter del niño. En forma totalmente análoga puede terminar el complejo de Edipo en la niñez por una intensificación de su identificación con la madre (o por el establecimiento de tal identificación) que afirma el carácter femenino del sujeto.

Estas identificaciones no corresponden a nuestras esperanzas, pues no introducen en el *yo* al objeto abandonado; pero también este último desenlace es frecuente, y puede observarse con mayor facilidad en la niña que en el niño. El análisis nos muestra muchas veces que la niña, después de haberse visto obligada a renunciar al padre como objeto erótico, exterioriza los componentes masculinos de su bisexualidad constitucional y se identifica no ya con la madre, sino con el padre, o sea con el objeto perdido. Esta identificación depende, naturalmente, de la necesidad de sus disposiciones masculinas, cualquiera que sea la naturaleza de éstas.

El desenlace del complejo de Edipo en una identificación con el padre o con la madre parece, pues, depender en ambos sexos de la energía relativa de las dos disposiciones sexuales. Esta es una de las formas en las que la bisexualidad interviene en los destinos del complejo de Edipo. La otra forma es aún más importante. Experimentamos la impresión de que el complejo de Edipo simple no es, ni con mucho, el más frecuente, y, en efecto, una investigación más penetrante nos descubre casi siempre el complejo de Edipo *complejo*, que es un complejo doble, positivo y negativo, dependiente de la bisexualidad originaria del sujeto infantil. Quiere esto decir que el niño no presenta tan sólo una actitud ambivalente con respecto al padre y una elección tierna de objeto con respecto a la madre, sino que se conduce al mismo tiempo como una niña, presentando la actitud cariñosa femenina para con su padre y la actitud correlativa, hostil y celosa para con su madre. Esta intervención de la bisexualidad es la que hace tan difícil llegar al conocimiento de las elecciones de objeto e identificaciones primitivas y tan complicada su descripción. Pudiera suceder también que la ambivalencia, comprobada en la relación del sujeto infantil con los padres, dependiera exclusivamente de la bisexualidad, no siendo desarrollada de la identificación, como antes expusimos, por la rivalidad.

A mi juicio, obraremos acertadamente aceptando, en general, y sobre todo en los neuróticos, la existencia del complejo de Edipo complejo. La investigación psicoanalítica nos muestra que en un gran número de casos desaparece uno de los componentes de dicho complejo, quedando sólo huellas apenas visibles. Queda así establecida una serie, en uno de cuyos extremos se halla el complejo de Edipo normal, positivo, y en el otro, el invertido, negativo, mientras que los miembros intermedios nos revelan la forma completa de dicho complejo, con distinta participación de sus dos componentes. En el naufragio del complejo de Edipo se combinan de tal modo sus cuatro tendencias integrantes, que dan nacimiento a una identificación con el padre y a una identificación con la madre. La identificación con el padre conservará el objeto materno del complejo positivo y sustituirá simultáneamente al objeto paterno del complejo investido. Lo mismo sucederá, *mutatis mutandis*, con la identificación con la madre. En la distinta intensidad de tales identificaciones se reflejará la desigualdad de las dos disposiciones sexuales.

De este modo podemos admitir como resultado general de la fase sexual dominada por el complejo de Edipo la presencia en el yo de un residuo consistente en el establecimiento de estas dos identificaciones enlazadas entre sí. Esta modificación del yo conserva su significación especial y se opone al contenido restante del yo en calidad ideal del yo *o* super-yo.

Pero el *super-yo* no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del *ello*, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas. Su relación con el *yo* no se limita a la advertencia: «Así —como el padre— debes ser», sino que comprende también la prohibición: «Así —como el padre— no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace pues hay algo que le está exclusivamente reservado.» Esta doble faz del ideal del *yo* depende de su anterior participación en la represión del complejo de Edipo, e incluso debe su génesis a tal represión. Este proceso represivo no fue nada sencillo. Habiendo reconocido en los padres, especialmente en el padre, el obstáculo opuesto a la realización de los deseos integrados en dicho complejo, tuvo que robustecerse el *yo* para llevar a cabo su represión, creando en sí mismo tal obstáculo. La energía necesaria para ello hubo de tomarla prestada del padre, préstamo que trae consigo importantísimas consecuencias. El *super-yo* conservará el carácter

del padre, y cuanto mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo y la rapidez de su represión (bajo las influencias de la autoridad, la religión, la enseñanza y las lecturas) más severamente reinará después sobre el *yo* como conciencia moral, o quizá como sentimiento inconsciente de culpabilidad. En páginas ulteriores expondremos de dónde sospechamos que extrae el *super-yo* la fuerza necesaria para ejercer tal dominio, o sea, el carácter coercitivo que se manifiesta como imperativo categórico.

Esta génesis del *super-yo* constituye el resultado de dos importantísimos factores biológicos: de la larga indefensión y dependencia infantil del hombre y de su complejo de Edipo, al que hemos relacionado ya con la interrupción del desarrollo de la libido por el *período de latencia*, o sea, con la división en dos faes de la vida sexual humana. Esta última particularidad, que creemos específicamente humana, ha sido definida por una hipótesis psicoanalítica como una herencia correspondiente a la evolución hacia la cultura impuesta por la época glacial. La génesis del *super-yo*, por su diferenciación del *yo*, no es, ciertamente, nada casual, pues representa los rasgos más importantes del desarrollo individual y de la especie. Creando una expresión duradera de la influencia de los padres eterniza la existencia de aquellos momentos a los que la misma debe su origen.

Se ha acusado infinitas veces al psicoanálisis de desatender la parte moral, elevada y suprapersonal del hombre. Pero este reproche es injusto, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista metodológico. Lo primero, porque se olvida que nuestra disciplina adscribió desde el primer momento a las tendencias morales y estéticas del *yo* el impulso a la represión. Lo segundo, porque no se quiere reconocer que la investigación psicoanalítica no podía aparecer, desde el primer momento, como un sistema filosófico provisto de una completa y acabada construcción teórica, sino que tenía que abrirse camino paso a paso por medio de la descomposición analítica de los fenómenos, tanto normales como anormales, hacia la inteligencia de las complicaciones anímicas. Mientras nos hallábamos entregados al estudio de lo reprimido en la vida psíquica, no necesitábamos compartir la preocupación de conservar intacta la parte más elevada del hombre. Ahora que osamos aproximarnos al análisis del *yo*, podemos volvernos a aquellos que, sintiéndose heridos en su conciencia moral, han propugnado la existencia de algo más elevado en el hombre y responderles: «Ciertamente, y este elevado ser es el ideal del *yo* o *super-yo*, representación de la relación del sujeto con sus progenitores.» Cuando niños, hemos conocido, admirado y temido a tales seres elevados y, luego, los hemos acogido en nosotros mismos.

El ideal del *yo* es, por tanto, el heredero del complejo de Edipo, y, con ello, la expresión de los impulsos más poderosos del *ello* y de los más importantes destinos de su libido. Por medio de su creación se ha apoderado el *yo* del complejo de Edipo y se ha sometido simultáneamente al *ello*. El *super-yo*, abogado del mundo interior, o sea, del *ello*, se opone al *yo*, verdadero representante del mundo exterior o de la realidad. Los conflictos entre el *yo* y el ideal reflejan, pues, en último término, la antítesis de lo real y lo psíquico, del mundo exterior y el interior.

Todo lo que la Biología y los destinos de la especie humana han creado y dejado en el *ello* es tomado por el *yo* en la formación de su ideal vivido de nuevo en él individualmente. El ideal del *yo* presenta, a consecuencia de la historia de su formación, una amplia relación con las adquisiciones filogénicas del individuo, o sea, con su herencia arcaica. Aquello que en la vida psíquica individual ha pertenecido a lo más bajo es convertido por la formación del ideal en lo más elevado del alma humana, conforme siempre a nuestra escala de valores. Pero sería un esfuerzo inútil querer localizar el ideal del *yo*, aunque sólo fuera de un modo análogo a como hemos localizado el *yo*, o adaptarlo a una de las comparaciones por medio de las cuales hemos intentado reproducir la relación entre el *yo* y el *ello*.

No es difícil mostrar que el ideal del *yo* satisface todas aquellas exigencias que se plantean en la parte más elevada del hombre. Contiene, en calidad de sustitución de la aspiración hacia el padre, el nódulo del que han partido todas las religiones. La convicción de la comparación del *yo* con su ideal da origen a la religiosa humanidad de los creyentes. En el curso sucesivo del desarrollo queda transferido a los maestros y a aquellas otras personas que ejercen autoridad sobre el sujeto el papel de padre, cuyos mandatos y prohibiciones conservan su eficiencia en el *yo* ideal y ejercen ahora, en calidad de conciencia, la censura moral.

La tensión entre las aspiraciones de la conciencia y los rendimientos del *yo* es percibida como sentimiento de culpabilidad. Los sentimientos sociales reposan en identificaciones con otros individuos. basados en el mismo ideal del *yo*. (*El yo y el ello*, 3.)

COMENTARIO:

1. ***Efectuar el esquema básico del texto.***

2. *Análisis semántico de los términos:* 'yo', 'ello', 'super-yo', 'carga de objeto', 'sustitución', 'libido objetiva', 'libido narcisista', 'desexualización o sublimación', 'complejo de Edipo', 'conducta ambivalente', 'formación reactiva', 'represión', 'sentimiento de culpabilidad', 'conflicto'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'En la fase primitiva oral del individuo, no es posible diferenciar la carga de objeto de la identificación.'
3.2. 'La transformación de la libido objetiva en libido narcisista... trae consigo un abandono de los fines sexuales, una desexualización, o sea, una especie de sublimación.'
3.3. 'Las elecciones de objeto pertenecientes al primer período sexual, y que recaen sobre el padre y la madre, parecen tener como desenlace normal tal identificación e intensificar así la identificación primera.'
3.4. 'La identificación con el padre toma entonces un matiz hostil y se transforma en el deseo de suprimir al padre para sustituirle cerca de la madre.'
3.5. 'El super-yo no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas.'
3.6. 'El super-yo, abogado del mundo interior, o sea, del ello, se opone al yo, verdadero representante del mundo exterior o de la realidad.'
3.7. 'El ideal del yo satisface todas aquellas exigencias que se plantean en la parte más elevada del hombre.'
3.8. 'La tensión entre las aspiraciones de la conciencia y los rendimientos del yo es percibida como sentimiento de culpabilidad.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la génesis del super-yo.
4.2. Analiza los mecanismos de defensa que aparecen en el texto.
4.3. ¿Cuál es el papel del Edipo en la formación del super-yo?
4.4. ¿Cuáles son las consecuencias de la resolución anormal del complejo de Edipo?
4.5. Explica la diferencia entre el Edipo masculino y el femenino.
4.6. Etapas del desarrollo de la libido según la formulación que nos ofrece el texto.
4.7. ¿En qué consiste la diferencia entre el ello y el super-yo?
4.8. ¿Cómo se originan y cuáles son las causas de los conflictos psíquicos?
4.9. ¿En qué fase de la evolución de la libido aparece la ambivalencia efectiva?
4.10. Explica la relación entre la formación del Edipo y el proceso de socialización del niño.
4.11. Aspectos filogenéticos y ontogenéticos en el complejo de Edipo.
4.12. ¿Por qué el yo está sujeto al principio de realidad?
4.13. Relaciona el concepto de represión con el origen de las civilizaciones.
4.14. ¿Es posible aplicar el proceso dialéctico a las tres instancias del aparato psíquico? ¿De qué modo?
4.15. ¿En qué consiste el freudomarxismo?

ESTRUCTURALISMO: LACAN

1. *Introducción al estructuralismo.*

1.1. Precisión terminológica.

a) Sentido etimológico: la palabra estructura proviene del vocablo latino 'stuere' y significa la acción de construir. Se aplica a la técnica arquitectónica.
b) Sentido biológico: el término estructura designa el conjunto de leyes de organización de un conjunto concreto.
c) Sentido físico: estructura expresa la disposición o el orden de las partes en un todo.
d) Sentido filosófico: se denomina estructura el conjunto de variables cuyos valores están determinados funcionalmente.

1.2. Caracteres generales.

El estructuralismo puede analizarse en tres dimensiones: la metodológica, la epistemológica y la científico-filosófica.

a) Caracteres metodológicos del estructuralismo.

1. El estructuralismo como método consiste en un análisis de la palabra inscrita en un discurso. No debe confundirse el análisis simbólico con el estructural. Para el análisis simbólico lo primordial es dotar de sentido al símbolo y correlacionar unívocamente lo que simboliza con lo simbolizado. En el método estructural domina el significante, y lo que importa es la diversidad de relaciones de la estructura —pura forma vacía de sentido— con su modelo.
2. El todo estructural no resulta de la suma de las partes, sino, por el contrario, posee una naturaleza específica y distinta de la de los elementos.
3. Su objetivo consiste en formular hipótesis de carácter inductivo, siendo la experiencia concreta el punto de partida y de llegada.
4. La estructura es un conjunto de funciones lógicas íntimamente articuladas en planos o niveles distintos.
5. Cada plano expresa un sistema y puede estudiarse a partir de modelos abstractos e ideales. En el estructuralismo existen modelos, pero no teorías de modelos.
6. No cabe hablar de subjetividad en el estructuralismo ni tampoco de antinomia sujeto-objeto. La objetividad está determinada por la interrelación y solidaridad entre el observador y lo observado —intersubjetividad.

b) Caracteres gnoseológicos del estructuralismo.

1. Postulado general: el lenguaje y sólo el lenguaje puede suministrar un modelo estructural a las ciencias humanas y sociales.
2. Los símbolos de este lenguaje estructural carecen de referencia. Los significantes no remiten al dato inmediato para recobrar sentido. El

lenguaje-modelo se desvincula de la experiencia concreta, del dato exterior —no remite a lo real, al hombre y a lo cotidiano—. Los elementos básicos, los significantes —mitemas, fonemas, lexemas...— valen por la oposición que mantienen entre sí dentro de una estructura. En la globalidad de la cadena de significantes emerge el sentido.

3. El lenguaje domina la vida social y humana. El hombre y lo social son obras del lenguaje, creaciones suyas, pero no al revés.
4. El análisis estructural sustituye la relación unívoca entre significante y significado por una pluralidad de formas estructurales que se articulan según leyes.

c) Caracteres científico-filosóficos del estructuralismo.

1. El estructuralismo establece las bases científicas de la Antropología social.
2. La vida social es interpretada como un conjunto organizado en estructuras.
3. Los fenómenos sociales y humanos constituyen una serie de relaciones entre significantes que remiten a significados que trascienden el ámbito de lo consciente.
4. El estructuralismo como ciencia antropológica utiliza como método el reduccionismo. La reducción metodológica es una explicación interpretativa del sentido de los fenómenos sociales a partir de las leyes que los articulan.
5. Todos los hechos sociales poseen un denominador común: el inconsciente. El inconsciente es considerado como un sujeto impersonal y colectivo. El 'yo', la persona, el hombre quedan anulados y absorbidos por otra realidad más profunda, el otro —el eterno Ausente.

2. *La lingüística lacaniana.*

2.1. Análisis del lenguaje. El lenguaje se define como un conjunto de signos que se articulan según leyes —sintaxis—. Los lenguajes naturales son eminentemente significativos y los lenguajes artificiales se caracterizan por poseer la estructura efectiva del cálculo. El lenguaje estructural en parte es simbólico y en parte formal. Simbólico porque el significado emerge de la cadena de significantes. Formal porque los significantes, formas sin sentido, se combinan según leyes sintácticas.

2.2. El signo lingüístico.

a) Para Saussure, el signo lingüístico designa el conjunto formado por el significante y el significado.

> «Y proponemos conservar la palabra signo para designar el conjunto, y reemplazar el concepto e imagen acústica respectivamente con significado y significante.» (*Curso de lingüística general.*)

b) En Lacan, el signo lingüístico aparece determinado por el algoritmo saussuriano '*S/s*', que se lee 'significante' (*S*) sobre significado (*s*).

1. El significante es el conjunto de elementos materiales del lenguaje —fonemas, locuciones, frases—. Cada significante se define por oposición a los demás dentro de una cadena.
2. El significado expresa el concepto general, es decir, lo común a varias experiencias. El significado no se corresponde con una palabra o sím-

bolo concreto del discurso, al contrario, depende del conjunto de palabras que aparecen en la frase y de las palabras de código.

3. El trazo o guión representa la remoción o resistencia que fractura la relación significante-significado. Esto expresa la falta de adecuación entre palabra y sentido, por lo que el significado se desliza constantemente de palabra en palabra bajo la cadena de significantes.

2.3. Diferencia entre Saussure y Lacan sobre la concepción del signo lingüístico.

a) Según Saussure, los elementos esenciales del signo —'S' y 's'— están en un mismo nivel o plano, pues el signo «es una unidad psíquica de dos caras». (*Curso de lingüística general.*)

b) En Lacan, significante y significado aparecen escalonados o desnivelados. En efecto, significante y significado forman dos órdenes distintos del lenguaje y no es posible establecer una correspondencia unívoca entre cada uno de sus elementos. El significado queda reprimido por la barra y fluye constantemente bajo los significantes. Su sentido sólo es perceptible en la globalidad de los términos de la frase.

2.4. Los niveles del lenguaje.

a) La red del significante constituye una estructura sincrónica formada por los elementos materiales del lenguaje. El uso y la definición de cada uno de los elementos viene determinado por la oposición de los otros.

b) La red del significado representa la estructura diacrónica del lenguaje. La significación emerge siempre del último término del discurso, término que al clausurar la locución nos remite, a modo de regresión, al principio. Tal proceso diacrónico, interpretado como una vuelta al principio y de su efecto retroactivo surge el sentido.

2.5. Autonomía del significante.

Es evidente que todo signo nos remite al sujeto. Pero la cadena de significantes actúa casi siempre con independencia del significado y, en consecuencia, al margen del sujeto, punto de referencia de toda significación. Muchas veces ocurre que los significantes carecen totalmente de sentido, que son puras formas vacías que se inscriben en el inconsciente, sin que el sujeto consciente pueda captar su sentido. La significación sólo puede surgir del propio significante.

a) El significante posee la estructura del símbolo en el sentido de significar algo distinto de lo que expresa. El significante no depende ni está subordinado a la significación, sino que actúa en forma independiente y autónoma. Aún más, la significación sólo adviene mediante ciertos mecanismos o leyes del significante.

b) La cadena del significante cuando se articula según la estructura metafórica y la metonímica produce el advenimiento del significado.

c) La metáfora, según la gramática, es la figura por la cual se traslada o transporta la significación de una palabra a otra significación que no le conviene más que en virtud de una comparación subentendida. Para Lacan en la sustitución de un significante por otro es donde se produce el efecto de significación. La emergencia del significado en la metáfora es inmediato y espontáneo, sentido que la mente capta mediante una especie de intuición.

d) La metonimia, según la gramática, es la figura por la cual una palabra es sustituida por otra supuesta la relación de contigüidad que tienen entre sí

El empleo psicoanalítico de la metonimia consiste en su carácter de carencia de significado. En efecto, según Lacan la metonimia es un 'sin sentido' aparente que manifiesta la insistencia del sujeto en la remoción de su significado; de tal forma insiste el sujeto en que es preciso realizar distintas conexiones entre significantes, y en esta insistencia y desfallecimiento del sujeto en la serie de asociaciones entre significantes aparece el sentido metonímico.

3. *El lenguaje consciente u orden simbólico.*

3.1. Hemos señalado que en Lacan se da una primacía del orden del significante. Pero ¿cómo se justifica tal primacía? La razón la hallamos en el paso de la naturaleza a la cultura, de la animalidad a la humanidad. Precisamente en el devenir humano el tránsito de la existencia meramente biológica a la singular, individual y personal, se realiza bajo la Ley del Orden —Ley de la palabra, lenguaje o cultura—. Brevemente, sólo se llega a ser hombre por el lenguaje.

3.2. Paso de lo biológico a lo simbólico y análisis de sus distintas fases. El acceso a lo 'simbólico' depende fundamentalmente de la resolución del Edipo. Lacan distingue en él dos momentos: la fase pre-edípica, que se corresponde con el lenguaje imaginario, y la fase edípica en su resolución, que se corresponde con el lenguaje simbólico.

a) Características del orden imaginario.

1. El niño, a través de un semejante —sea la imagen de otro niño, o de la madre, o su propia imagen—, establece una relación dual e inmediata cuyo efecto es la identificación. En otras palabras, el niño se confunde con su propia imagen-objeto y ello comporta la pérdida de la subjetividad. La subjetividad siempre importa separación de términos y no identificación.
2. La relación dual, de carácter imaginario como se patentiza en la fase del espejo, identifica los dos elementos del algoritmo saussereano. En el orden imaginario no se da una distinción entre significante y significado.
3. Según Lacan, en virtud de la relación dual el niño, puro deseo de objeto, se confunde con el objeto de deseo del otro, el niño desea el objeto de deseo de la madre y al mismo tiempo la madre desea el objeto de deseo del hijo, es decir, se da una identidad de objetos de ambos deseos.

b) Acceso a lo simbólico.

1. La relación dual queda truncada por la aparición de un tercer elemento —el padre— que se manifiesta como prohibición y adquiere toda la fuerza de la ley en virtud del reconocimiento de la madre.
2. La prohibición es el momento de la privación y la ruptura de la dualidad primaria. Priva al hijo del objeto de su deseo —la madre— y al mismo tiempo priva a la madre de su propio objeto deseado —el falo bajo la imagen del niño—.
3. Para que triunfe la Ley se precisa del reconocimiento de la madre en el sentido de aceptar al padre como autor de la Ley, reconocimiento simbolizado por la metáfora Nombre-del-Padre.

c) Introducción al orden del simbolismo.

1. La castración simbólica es interpretada por el niño en términos de

aceptación de la Ley del Orden por la cual reconoce no tener el mismo Derecho que su padre sobre la madre.

2. La identificación por la cual la Ley del Orden se introyecta en la conciencia del hijo le proporcionará un nombre, es decir, un lugar en la sociedad, instaurándose por este hecho, la supremacía privilegiada del significante sobre el significado. El niño, en consecuencia, accede a la cultura, a la sociedad por el lenguaje.

3.3. Efectos del acceso a lo simbólico.

a) La 'escisión del sujeto'. El acceso del niño a la Ley del Lenguaje se salda con la 'división del sujeto'. Mediante el 'nombre' que la sociedad le impone, el sujeto es representado por un sustitutivo, por un significante. En efecto, el sujeto en el registro simbólico queda mediatizado por la palabra —pronombre personal, nombre propio, etc...—, por lo que automáticamente la subjetividad aparece dividida en dos 'yoes': el existencial y el simbólico. He aquí la paradoja del lenguaje: por una parte representa el sujeto, y por otra lo encubre y esconde.

b) La alienación del sujeto. Realizada la escisión del sujeto entre el 'mí' del sujeto y el 'yo' del orden simbólico, el niño deviene individuo. Sin embargo, la individualidad significa la imposibilidad de que coincidan el 'yo', sujeto del enunciado y el 'yo' sujeto de la enunciación. La oposición entre estas dos partes del sujeto produce alienación. En efecto, 'el yo' experimenta una carencia de ser e intentará aliviarla mediante una serie de identificaciones imaginarias. La verdad de su ser no la encuentra en el lenguaje y la busca en las imágenes del otro con el cual se identificará.

c) El doble discurso. La segunda consecuencia de la escisión del sujeto en el 'yo de existencia' y el 'yo de sentido' es la división del lenguaje en consciente e inconsciente.

4. *El lenguaje inconsciente.*

4.1. Diferencias entre el lenguaje consciente y el insconsciente.

a) El simbolismo del lenguaje consciente se adquiere mediante el aprendizaje y dice relación a la experiencia concreta de cada individuo. Por el contrario, el simbolismo del lenguaje inconsciente es innato, universal y no depende de la experiencia concreta del individuo. El simbolismo inconsciente se caracteriza:

1. Por consistir en una diversidad de significantes que inciden en un mismo significado reprimido.
2. Por insistir el significado reprimido en una serie de significantes que se interpolan en el discurso consciente —lapsus, chistes, síntomas...—.
3. Por acceder el sujeto al lenguaje simbólico mediante la represión de los significantes inconscientes.

b) El simbolismo del lenguaje inconsciente no es coextensivo al del consciente, pues no se da correspondencia unívoca entre los significantes de los dos niveles lingüísticos.

c) El lenguaje inconsciente es un discurso compuesto de una variedad de significantes que en virtud de las leyes de combinación y sustitución va formando un texto fragmentado y discontinuo de difícil lectura.

d) El sentido del discurso del inconsciente ha de hallarse en su dimensión diacrónica, en su origen histórico, en la represión primitiva.

e) El lenguaje inconsciente es un discurso unidimensional, pues sólo consta

de significantes que se combinan y sustituyen según los procesos de la metáfora y la metonimia.

f) El trazo que separa el '*S*' del '*s*' representa por parte del 'yo' simbólico la resistencia originaria que imposibilita la emergencia de la verdad.

4.2. Articulación de los significantes en el lenguaje inconsciente.

La cadena de significantes del inconsciente no se articula según las leyes de la lógica y de la razón. La cadena significante está al margen de toda reflexión y se articula según las leyes o procesos automáticos de combinación y desplazamiento como efectos de la metáfora y metonimia respectivamente. Sólo la metáfora y la metonimia son generadoras de significado en el significante del inconsciente.

a) La metáfora es la condensación en un elemento manifiesto de un conjunto de elementos latentes. En virtud de la metáfora, un significante es sustituido por otro no por causa de la similitud que pueda establecerse entre ellos, sino porque en la sustitución metafórica se produce un sin-sentido. El sentido surge del no sentido.

b) La metonimia es el desplazamiento de la significación a un significante contiguo. En esta constante búsqueda de sentido a través de significantes que remiten a otro significante aparece el sentido metonímico como carencia de ser.

c) La metáfora es creadora de sentido mediante la ruptura del trazo, ruptura que permite la emergencia del ser en su plenitud. La metonimia, por el contrario, expresa la persistencia del trazo por lo que la significación permanece siempre latente.

4.3. La dialéctica carencia-demanda.

a) A través de las condensaciones y los desplazamientos podemos leer los deseos del discurso inconsciente. Pero el deseo del sujeto no es otra cosa que la manifestación de su carencia radical y absoluta.

b) El deseo, después de la ruptura de la relación dual, se aliena en un significante. Dicha alienación efecto de la represión paterna permite al niño el acceso al lenguaje simbólico. Todo deseo, en definitiva, es metonímico en el sentido lacaniano, es decir, falto de ser.

c) Con ello estamos dispuestos a descubrir cuál es el verdadero sujeto de este deseo. Para Lacan el sujeto del discurso del inconsciente no es el 'yo' personal. El lenguaje del inconsciente es el lenguaje del Otro, del inconsciente colectivo. He aquí la Verdad del sujeto. El deseo inconsciente es el deseo del Otro. Con ello vemos que el verdadero sujeto humano está más allá de la conciencia. En el Otro es el 'ello' quien habla: «ahí donde ello era, el yo debe ser, ahí me es preciso advenir.»

TEXTO 1:

El inconsciente está estructurado como un lenguaje

I. El sentido de la letra

Nuestro título da a entender que más allá de esa palabra, es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente. Poniendo alerta desde el principio al espíritu advertido sobre el hecho de que puede verse obligado a revisar la idea de que el inconsciente no es sino la sede de los instintos.

Pero esa letra, ¿cómo hay que tomarla aquí? Sencillamente, al pie de la letra.

Designamos como letra ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje.

Esta simple definición supone que el lenguaje no se confunde con las diversas funciones somáticas y psíquicas que le estorban en el sujeto hablante.

Por la razón primera de que el lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental.

Notemos que las afasias, causadas por lesiones puramente anatómicas de los aparatos cerebrales que dan a esas funciones su centro mental, muestran en su conjunto repartir sus déficit según las dos vertientes del efecto significante de lo que llamamos aquí la letra, en la creación de la significación. Indicación que se aclarará con lo que sigue.

Y también el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio.

La referencia a la experiencia de la comunidad como a la sustancia de ese discurso no resuelve nada. Pues esa experiencia toma su dimensión esencial en la tradición que instaura ese discurso. Esa tradición, mucho antes de que se inscriba en ella el drama histórico, funda las estructuras elementales de la cultura. Y esas estructuras mismas revelan una ordenación de los intercambios que, aun cuando fuese inconsciente, es inconcebible fuera de las permutaciones que autoriza el lenguaje.

De donde resulta que la dualidad etnográfica de la naturaleza y de la cultura está en vías de ser sustituida por una concepción ternaria: naturaleza, sociedad y cultura, de la condición humana, cuyo último término es muy posible que se redujese al lenguaje, o sea a lo que distingue esencialmente a la sociedad humana de las sociedades naturales.

Pero no tomaremos aquí partido ni punto de partida, dejando en sus tinieblas a las relaciones originales del significante y del trabajo. Contentándonos, para deshacernos con un rasgo de ingenio de la función general de la *praxis* en la génesis de la historia, con señalar que la sociedad misma que pretende haber restaurado en su derecho político con el privilegio de los productores la jerarquía causatoria de las relaciones de producción hasta las superestructuras ideológicas, no ha dado a luz por eso un esperanto cuyas relaciones con lo real socialista hubiesen puesto desde su raíz fuera del debate toda posibilidad de formalismo literario.

Por su parte confiaremos únicamente en las premisas, que han visto su precio confirmado por el hecho de que el lenguaje conquistó allí efectivamente en la experiencia su estatuto de objeto científico.

Pues éste es el hecho por el cual la lingüística se presenta en posición de piloto en ese dominio alrededor del cual una nueva clasificación de las ciencias señala, como es la regla, una revolución del conocimiento: las necesidades de la comunicación son las únicas que nos lo hacen inscribir en el capítulo de este volumen bajo el título de «ciencias del hombre», a pesar de la confusión que puede disimularse en ello.

Para señalar la emergencia de la disciplina lingüística, diremos que consiste, caso que es el mismo para toda ciencia en el sentido moderno, en el momento constituyente de un algoritmo que la funda. Este algoritmo es el siguiente:

$$\frac{S}{s}$$

que se lee así: significante sobre significado, el «sobre» responde a la barra que separa sus dos etapas.

El signo escrito así merece ser atribuido a Ferdinad de Saussure, aunque no se reduzca estrictamente a esa forma en ninguno de los numerosos esquemas bajo los cuales aparece en la impresión de las lecciones diversas de los tres cursos de los años 1906-07, 1908-09, 1910-1911, que la piedad de un grupo de sus discípulos reunió bajo el título de *Curso de lingüística general:* publicación primordial para transmitir una enseñanza digna de ese nombre, es decir que no puede ser detenida sino sobre su propio movimiento.

Por eso es legítimo que se le rinda homenaje por la formalización $\frac{S}{s}$ en la que se caracteriza en la diversidad de las escuelas la etapa moderna de la lingüística.

La temática de esta ciencia, en efecto, está suspendida desde ese momento de la posición primordial del significante y del significado como órdenes distintos y separados inicialmente por una barrera resistente a la significación.

Esto es lo que hará posible un estudio exacto de los lazos propios del significante y de la amplitud de su función en la génesis del significado.

Pues esta distinción primordial va mucho más allá del debate sobre lo arbitrario del signo, tal como se ha elaborado desde la reflexión antigua, e incluso del callejón sin salida experimentado desde la misma época que se opone a la correspondencia biunívoca de la palabra con la cosa, aun cuando fuese en el acto del nombrar. Y esto en contra de las apariencias tal como las presenta el papel imputado al índice que señala un objeto en el aprendizaje por el sujeto *infans* de su lengua materna o en el empleo de los métodos escolares llamados concretos para el estudio de las lenguas extranjeras.

Por este camino las cosas no pueden ir más allá de la demostración de que no hay ninguna significación que se sostenga si no es por la referencia a otra significación: llegando a tocar en caso extremo la observación de que no hay lengua existente para la cual se plantee la cuestión de su insuficiencia para cubrir el campo del significado, ya que es un efecto de su existencia de lengua el que responda a todas las necesidades. Si nos ponemos a circunscribir en el lenguaje la constitución del objeto, no podremos sino comprobar que sólo se encuentra al nivel del concepto, muy diferente de cualquier nominativo, y que la *cosa*, reduciéndose muy evidentemente al nombre, se quiebra en el doble radio divergente de la causa en la que se ha refugiado en nuestra lengua y de la nada *(rien)* a la que abandonó en francés su ropaje latino (*rem*, cosa).

Estas consideraciones, por muy existentes que sean para el filósofo, nos desvían del lugar desde donde el lenguaje nos interroga sobre su naturaleza. Y nadie dejará de fracasar si sostiene su cuestión, mientras no nos hayamos desprendido de la ilusión de que el significante responde a la función de representar al significado, o digamos mejor: que el significante deba responder de su existencia a título de una significación cualquiera.

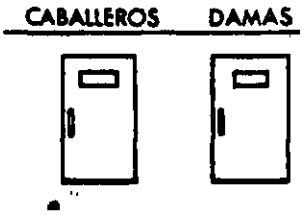
Pues incluso reducida a esta última forma, la herejía es la misma. Ella es la que conduce al lógico-positivismo en la búsqueda del sentido, del *meaning of meaning*, como denominan, en la lengua en la que sus fervientes se revuelcan, a su objetivo. De donde se comprueba que el texto más cargado de sentido se resuelve ante este análisis en insignificantes bagatelas, y sólo resisten sus algoritmos matemáticos que, por su parte, como es justo, no tienen ningún sentido.

Queda el hecho de que el algoritmo $\frac{S}{s}$, si no podemos sacar de él más que la noción del paralelismo de sus términos superior e inferior, cada uno tomado únicamente en su globalidad, seguiría siendo el signo enigmático de un misterio total. Lo cual por supuesto no es el caso.

Para captar su función empezaré por producir la ilustración errónea con la cual se introduce clásicamente su uso. Es ésta:

donde se ve hasta qué punto favorece la dirección antes indicada como errónea.

La sustituiré para mis oyentes por otra, que sólo podía considerarse como más correcta por exagerar en la dimensión incongruente a la que el psicoanalista no ha renunciado todavía del todo, con el sentimiento justificado de que conformismo sólo tiene precio a partir de ella. Esa otra es la siguiente:



donde se ve que, sin extender demasiado el alcance del significante interesado en la experiencia, o sea redoblando únicamente la especie nominal sólo por la yuxtaposición de dos términos cuyo sentido complementario parece deber consolidarse por ella, se produce la sorpresa de una precipitación del sentido inesperada: en la imagen de las dos puertas gemelas que simbolizan junto con el lugar excusado ofrecido al hombre occidental para satisfacer sus necesidades naturales fuera de su casa, el imperativo que parece compartir con la gran mayoría de las comunidades primitivas y que somete su vida pública a las leyes de la segregación urinaria.

Esto no es sólo para dejar patidifuso mediante un golpe bajo al debate nominalista, sino para mostrar cómo el significante entra de hecho en el significado; a saber, bajo una forma que, no siendo inmaterial, plantea la cuestión de su lugar en la realidad. Pues, de tener que acercarse a las pequeñas placas esmaltadas que lo soportan, la mirada parpadeante de un miope tendría tal vez justificación para preguntar si es efectivamente ahí donde hay que ver el significante, cuyo significado en este caso recibiría de la doble y solemne procesión de la nave superior los honores últimos.

Pero ningún ejemplo construido podría igualar el relieve que se encuentra en la vivencia de la verdad. Con lo cual no tengo por qué estar descontento de haber forjado éste: puesto que despertó en la persona más digna de mi fe ese recuerdo de su infancia que, llegado así felizmente a mi alcance, se coloca perfectamente aquí.

Un tren llega a la estación. Un muchachito y una niña, hermano y hermana, en un compartimiento están sentados el uno frente a la otra del lado en que la ventanilla que da al exterior deja desarrollarse la vista de los edificios del andén a lo largo del cual se detiene el tren:

—¡Mira, dice el hermano, estamos en Damas!

—¡Imbécil! —contesta la hermana. —¿No ves que estamos en Caballeros?

Aparte de que en efecto los rieles en esta historia materializan la barra del algoritmo saussuriano bajo una forma bien adecuada para sugerir que su resistencia pueda ser de otra clase que dialéctica, sería necesario, y ésta es sin duda la imagen que conviene, no tener los ojos enfrente de los agujeros para embrollarse sobre el lugar respectivo del significante y del significado, y no seguir hasta el centro radiante desde donde el primero viena a reflejar su luz en la tiniebla de las significaciones inacabadas.

Porque va a traer la Disensión, únicamente animal y condenada al olvido de las brumas naturales, al poder sin medida, implacable a las familias y acosador a los dioses, de la guerra ideológica. Caballeros y Damas serán desde ese momento para esos dos niños dos patrias hacia las que sus almas tirarán cada una con un ala divergente, y sobre las cuales les será tanto más imposible pactar cuanto que siendo en verdad la misma, ninguno podría ceder en cuanto a la preeminencia de la una sin atentar a la gloria de la otra. (*Escritos, la instancia de la letra en el inconsciente*, 1.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'inconsciente', 'letra', 'lenguaje', 'efecto significante', 'significante', 'significado', 'signo', 'sentido del sentido', 'formalización'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Designamos como letra ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje.'

3.2. 'El lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental.'

3.3. 'La referencia a la experiencia de la comunidad como a la sustancia de ese discurso no revela nada.'

3.4. 'La temática de esta ciencia (la lingüística) está suspendida desde ese momento de la posición primordial del significante y del significado como órdenes distintos y separados inicialmente por una barrera resistente a la significación.'

3.5. 'Redoblando únicamente la especie nominal sólo por la yuxtaposición de dos términos cuyo sentido complementario parece deber consolidarse por ella, se produce la sorpresa de una precipitación del sentido inesperada.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Qué aporta Lacan en su nueva visión sobre el psicoanálisis?
4.2. ¿Qué significa para Lacan que la letra del discurso del inconsciente ha de tomarse al pie de la letra para que emerja de ella sentido?
4.3. Explica la diferencia entre el algoritmo saussureano y la interpretación del mismo según Lacan.
4.4. Según Saussure, de la conjunción significante-significado brota la significación, ¿cómo es posible en Lacan la emergencia del significado en la cadena significante?
4.5. ¿Cuál es la función del trazo en el estructuralismo lacaniano?
4.6. ¿Cuáles son las leyes de combinación y sustitución que operan en el lenguaje inconsciente?
4.7. ¿Acaso la lingüística lacaniana se puede reducir a un simple nominalismo?
4.8. ¿Por qué el lenguaje inconsciente no dice referencia a la experiencia de la comunidad?
4.9. ¿Cómo justifica Lacan la primacía y autonomía del significante sobre el significado?
4.10. Explica las características de los dos discursos que aparecen en el texto.
4.11. ¿Acaso la sociedad depende del lenguaje, o, por el contrario, es el lenguaje el que depende de lo social?
4.12. ¿Cómo emerge la letra del discurso inconsciente en el lenguaje consciente?

TEXTO 2:

El lenguaje del inconsciente es el lenguaje del Otro

III. La letra, el ser y el otro

¿Lo que piensa así en mi lugar es pues otro *yo*? ¿El descubrimiento de Freud representa la confirmación en el nivel de la experiencia psicológica del maniqueísmo?

Ninguna confusión es posible de hecho: a lo que introdujo la investigación de Freud no fue a casos más o menos curiosos de personalidad segunda. Incluso en la época heroica a la que acabamos de referirnos, en la que, como los animales en el tiempo de los cuentos, la sexualidad hablaba, nunca se precisó la atmósfera de diabolismo que semejante orientación hubiese engendrado.

La finalidad que propone al hombre el descubrimiento de Freud fue definida por él en el apogeo de su pensamiento en términos conmovedores: *Wo es war, soll Ich werden.* Donde estuvo ello, tengo que advenir.

Esa finalidad es de reintegración y de concordancia, diré incluso de reconciliación *(Versöhnung).*

Pero si se desconoce la excentricidad radical de sí a sí mismo con la que se enfrenta el hombre, dicho de otra manera, la verdad descubierta por Freud, se fallará en cuanto al orden y las vías de la mediación psicoanalítica, se hará de ella la operación de compromiso que ha llegado efectivamente a ser, o sea, aquello que más repudian tanto el espíritu de Freud como la letra de su obra: pues la noción de compromiso es invocada por él sin cesar como situada en el soporte de todas las miserias a las que socorre su análisis, de tal modo que puede decirse que el recurso al compromiso, ya sea explícito o implícito, desorienta toda la acción psicoanalítica y la sumerge en la noche.

Pero tampoco basta con restregarse contra las tartuferías moralizantes de nuestro tiempo y llenarse la boca hablando de «personalidad total», para haber dicho siquiera alguna cosa articulada sobre la posibilidad de la mediación.

La heteronomía radical cuya hiancia en el hombre mostró el descubrimiento de Freud no puede ya recubrirse sin hacer de todo lo que se utilice para ese fin una deshonestidad de fondo.

¿Cuál es pues ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita?

Su presencia no puede ser comprendida sino en un grado segundo de la otredad, que lo sitúa ya a él mismo en posición de mediación con relación a mi propio desdoblamiento con respecto a mí mismo así como con respecto a un semejante.

Si dije que el inconsciente es el discurso del Otro con una O mayúscula, es para indicar el más allá donde se anuda el reconocimiento del deseo con el deseo del reconocimiento.

Dicho de otra manera, ese otro es el Otro que invoca incluso mi mentira como fiador de la verdad en la cual él subsiste.

En lo cual se observa que es con la aparición del lenguaje como emerge la dimensión de la verdad.

Antes de este punto, en la relación psicológica, perfectamente aislable en la observación de un comportamiento animal, debemos admitir la existencia de sujetos, no por algún espejismo proyectivo, fantasma que el psicólogo se da el gustazo de andar desbaratando a la vuelta de cada esquina, sino en razón de la presencia manifestada de la intersubjetividad. En el acecho en que se esconde, en la trampa construida, en la simulación rezafada en que un escapado desprendido de un tropel desorienta al rapaz, emerge algo más que en la erección fascinante del pavoneo o del combate. Nada allí sin embargo que tracienda a la función del engaño al servicio de una necesidad, ni que afirme una presencia en ese más-allá-del-velo donde la Naturaleza entera puede ser interrogada sobre su designio.

Para que la cuestión misma salga a la luz del día (y es sabido que Freud llegó a ella en *Más allá del principio del placer*), es preciso que el lenguaje sea.

Porque puedo engañar a mi adversario por un movimiento que es contrario a mi plan de batalla, ese movimiento sólo ejerce su efecto engañoso precisamente en la medida en que lo produzco en realidad, y para mi adversario.

Pero en las proposiciones por las cuales abro con él una negociación de paz, es en un tercer lugar, que no es ni mi palabra ni mi interlocutor, donde lo que ésta le propone se sitúa.

Este lugar no es otra cosa que el lugar de la convención significante, tal como se revela en la comicidad de esa queja dolorosa del judío a su compadre: «¿Por qué me dices que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg, cuando vas de veras a Cracovia?»

Por supuesto, mi movimiento de tropeles de hace un momento puede comprenderse en ese registro convencional de la estrategia de un juego, en el cual es en función de una regla como engaño a mi adversario, pero entonces mi éxito es apreciado en la connotación de la traición, es decir en la relación con el Otro que garantiza la Buena Fe.

Aquí los problemas son de un orden suya heteronomía es simplemente desconocida si se la reduce a algún «sentimiento del prójimo», llámese como se le llame. Pues «la existencia del otro», habiendo logrado antaño llegar a las orejas de Midas psicoanalista a través del tabique que lo separa del conciliábulo fenomenologista, es sabido que esta noticia corre a través de las cañas: «Midas, el rey Midas, es el otro de su paciente. El mismo lo ha dicho.»

En efecto, ¿qué puerta ha forzado con ello? ¿El otro, cuál otro?

El joven André Gide desafiando a su casera, a quien su madre lo ha confiado, a tratarlo como a un ser responsable, abriendo ostensiblemente ante su vista, con una llave que sólo es falsa por ser la llave que abre todos los candados semejantes, el candado que ella misma considera como el digno significante de sus intensiones educativas —¿a qué prójimo apunta? A la que va a intervenir, y a quien el muchacho dirá riendo: «¿Qué necesidad tiene usted de un candado ridículo para mantenerme en la obediencia?» Pero tan sólo por haber permanecido escondida y por haber esperado a la noche para, después de la acogida tiesa que conviene, echar un sermón al mocoso, no es sólo otra, de la que ésta le muestra el rostro al mismo tiempo que la ira, es otro André Gide, que ya no está muy seguro, desde ese momento e incluso volviendo sobre ello en la actualidad, de lo que quiso hacer: que ha sido cambiado hasta en su verdad por la duda lanzada contra su buena fe.

Tal vez este imperio de la confusión que es simplemente aquel donde se representa toda la ópera bufa humana merece que nos detengamos en él, para comprender las vías por las cuales procede el análisis no sólo para restaurar allí un orden, sino para instalar las condiciones de la posibilidad de restaurarlo.

Kern unseres Wesen, el núcleo de nuestro ser, lo que Freud nos ordena proponernos, como tantos otros lo hicieron antes que él con el vano refrán del «Conócete a tí mismo», no es tanto eso como las vías que llevan a ello y que él nos da a revisar.

O más bien ese «eso» que nos propone alcanzar no es algo que pueda ser objeto de un conocimiento,

sino aquello, ¿acaso no lo dice él mismo?, que hace mi ser y de lo cual, nos enseña él, doy testimonio tanto y aún más en mis caprichos, en mis aberraciones, en mis fobias y en mis fetiches que en mi personaje vagamente vigilado.

Locura, no eres ya objeto del elogio ambiguo en que el sabio dispuso la guarida inexpugnable de su temor. Si, después de todo, no está tan mal alojada allí, es porque el agente supremo que cava desde siempre sus galerías y su dédalo es a la razón misma, es al mismo Logos a quien sirve.

Si no, ¿cómo concebir que un erudito, tan poco dotado para los «compromisos» que lo solicitaban en su tiempo como en cualquier otro, como lo estaba Erasmo, haya ocupado un lugar tan eminente en la revolución de una Reforma donde el hombre estaba tan interesado en cada hombre como en todos?

Es que al tocar, por poco que sea, la relación del hombre con el significante, aquí conversión de los procedimientos de la exégesis, se cambia el curso de la historia modificando las amarras de su ser.

Por esto es por lo que el freudismo, por muy incomprendido que haya sido, por muy confusas que sean sus consecuencias, aparece a toda mirada capaz de entrever los cambios que hemos vivido en nuestra propia vida como constituyendo una revolución inasible pero radical. Acumular los testimonios sería vano: todo lo que interesa no sólo a las ciencias humanas, sino al destino del hombre, a la política, a la metafísica, a la literatura, a las artes, a la publicidad, a la propaganda, y por ahí, no lo dudo, a la economía, ha sido afectado por él.

Sin embargo, ¿es esto acaso otra cosa que los efectos desacordados de una verdad inmensa en la que Freud trazó una vía pura? Hay que decir aquí que esa vía no es seguida en toda técnica que se juzga válida sólo por la categorización psicológica de su objeto, como es el caso del psicoanálisis de hoy fuera de un retorno al descubrimiento freudiano.

Y en efecto, la vulgaridad de los conceptos con que su práctica se recomienda, los hilvanes de falso freudismo que ya no están allí sino de adorno, no menos que lo que no hay-más remedio que llamar la retractación en que prospera, dan testimonio conjunto de su renegación fundamental.

Freud por su descubrimiento hizo entrar dentro del círculo de la ciencia esa frontera entre el objeto y el ser que parecía señalar su límite.

Que esto sea el síntoma y el preludio de una nueva puesta en tela de juicio de la situación del hombre en el ente, tal como la han supuesto hasta ahora todos los postulados del conocimiento, les ruego a ustedes que no se contenten con catalogar el hecho de que yo lo diga como un caso de heideggerismo —aunque se le añadiese el prefijo de un *neo* que no añade nada a ese estilo de bote de la basura con el cual es usual eximirse de toda reflexión con un recurso al «quítenme eso-de-ahí» de nuestros escombros mentales.

Cuando hablo de Heidegger, o más bien cuando lo traduzco, me esfuerzo en dejar a la palabra que profiera su significación soberana.

Si hablo de la letra y del ser, si distingo al otro y al Otro, es porque Freud me los indica como los términos a los que se refieren esos efectos de resistencia y de transferencia con los que he tenido que medirme desigualmente desde hace veinte años que ejerzo esta práctica —imposible, todo el mundo se complace en repetirlo después de él— del psicoanálisis. Es también porque necesito ayudar a otros a no perderse por allí.

Es para impedir que caiga en barbecho el campo del que son herederos, y para esto hacerles entender que si el síntoma es una metáfora, no es una metáfora decirlo, del mismo modo que decir que el deseo del hombre es una metonimia. Porque el síntoma *es* una metáfora, queramos o no decírnoslo, como el deseo *es* una metonimia, incluso si el hombre se pitorrea de él. Y así, para que los invite a indignarse de que después de tantos siglos de hipocresía religiosa y de fanfarronería filosófica, todavía no se haya articulado válidamente nada de lo que liga a la metáfora con la cuestión del ser y a la metonimia con su falta —¿sería caso necesario que, del objeto de esa indignación en cuanto agente y en cuanto víctima quedase todavía algo allí para responder a ella: a saber, el hombre del humanismo y el crédito, irremediablemente protestado, que ha obtenido sobre sus intenciones? (*Escritos, La instancia de la letra en el inconsciente*, 3.)

COMENTARIO:

1. ***Efectuar el esquema básico del texto.***
2. ***Análisis semántico de los términos:*** **'inconsciente', 'discurso del Otro', 'significante', 'resistencia', 'transferencia', 'metáfora', 'metonimia'.**
3. ***Análisis de los enunciados.***

3.1. 'Donde estuvo ello, tengo que advenir.'
3.2. 'Si dije que el inconsciente es el discurso del Otro con una O mayúscula, es para indicar el más allá donde se anuda el reconocimiento del deseo con el deseo del reconocimiento.'
3.3. 'Es con la aparición del lenguaje como emerge la dimensión de la verdad.'
3.4. 'Ese «eso» que nos propone (Freud) alcanzar no es algo que pueda ser objeto de un conocimiento.'
3.5. 'El síntoma es una metáfora queremos o no decírnoslo, como el deseo es una metonimia.'
3.6. 'Todavía no se haya articulado válidamente nada de lo que liga a la metáfora con la cuestión del ser y a la metonimia con su falta.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. ¿Qué significa para Lacan que el inconsciente se articula como un lenguaje?
4.2. ¿Quién es el sujeto del lenguaje inconsciente?
4.3. ¿Acaso el sujeto del lenguaje inconsciente, el Otro, es individual o colectivo?
4.4. ¿Por qué no es posible que el 'ello' sea objeto de conocimiento?
4.5. Afirma Lacan que el sujeto humano está descentrado, ¿cuál es su verdadero centro?
4.6. ¿Cómo se manifiesta el lenguaje del inconsciente?
4.7. ¿Por qué el sujeto del inconsciente es radicalmente metonímico?
4.8. ¿Cuáles son las vías que propone Freud para llegar al núcleo de nuestro ser?
4.9. ¿Cuáles son las características del estructuralismo de Lacan según el presente texto?
4.10. ¿Qué visión sobre el hombre nos propone Lacan? ¿Acaso es pesimista o, por el contrario, optimista? Justifica la respuesta.
4.11. Explica la diferencia entre el 'yo' personal, sujeto consciente, y el ello, sujeto inconsciente.
4.12. ¿Por qué el Otro, sujeto del lenguaje inconsciente, se articula a nivel intersubjetivo?

ESCUELA DE FRANCFORT: MARCUSE

1. *Caracteres generales.*

1.1. El movimiento denominado 'Escuela de Francfort' se inició en Alemania, cuando el 'Instituto de Investigación Social' de la Universidad de Francfort pasó a ser dirigido en 1931, por Max Horkheimer. De ella han surgido dos generaciones: la primera formada por Max Horkheimer, T. W. Adorno y H. Marcuse; el más destacado de la segunda generación es J. Habermas.
1.2. Teoría y praxis de la 'Escuela de Francfort'. El movimiento de Francfort, como teoría, pretende ofrecer una visión crítica de la sociedad actual, de carácter capitalista y superindustrial, al evidenciar las consecuencias negativas que semejante organización social ha tenido en la vida del hombre —bienes materiales, valores, felicidad...

«Tal Estado (el de la racionalidad tecnológica) parece capaz de elevar el nivel de la vida administrativa, capacidad inherente a todas las sociedades industriales avanzadas donde el

aparato técnico-dinámico —establecido como poder separado que actúa sobre y por encima de los individuos— depende para su funcionamiento del desarrollo y la expansión intensificada de la productividad. Bajo estas condiciones, la decadencia de la libertad y la oposición no es un asunto de deterioración, o corrupción moral o intelectual. Es más bien un proceso social objetivo en la medida en que la producción y distribución de una cantidad cada vez mayor de bienes y servicios hace de la sumisión una actitud tecnológica racional.» *(El hombre unidimensional.)*

Como praxis, la 'Escuela de Francfort' ha perseguido siempre el objeto de liberar a los hombres de su condición alienada, consecuencia de las condiciones del trabajo en las sociedades actuales, para convertirlos en responsables de su propio destino, condición única de la libertad espontánea y felicidad cultural.

«Lo que está en juego es la idea de una nueva antropología, y no sólo en cuanto teoría, sino también como modo de existencia: la génesis y el desarrollo de necesidades vitales de libertad. De una libertad que no se funde en la escasez y en la necesidad del trabajo alienado, ni encuentre en una y en otro sus límites.» *(El final de la utopía.)*

1.3. Utopía histórica versus utopía crítica. La utopía clásica, cuyo máximo exponente es la sociedad capitalista y supertecnificada, se basa en la anulación de la libertad humana. Según Marcuse, las actuales sociedades son no-libres. El mismo profetiza el final de esta utopía; ella no es más que la prehistoria de la humanidad.

La utopía crítica ha de romper con el pasado, pues no puede establecerse un 'continuum' entre ambas sociedades. Es preciso el salto dialéctico, el paso de la cantidad y la calidad, ya que cualitativamente son dos sociedades radicalmente opuestas. Frente al dominio del hombre por la naturaleza y la cultura, ideal racional de las utopías clásicas, es preciso un nuevo concepto de sociedad en la que la liberización de las fuerzas instintivas se consiga mediante la recuperación del objeto de trabajo. He aquí la fórmula: trabajo creador frente a trabajo alienador.

«He de empezar por una perogrullada: que hoy toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y que su topos es histórico. Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno. También podemos transformarlo en todo lo contrario. Este final de la utopía... se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, en el sentido, a saber... en el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas... sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres.» *(El final de la utopía.)*

1.4. Hegel, Marx y Freud son los inspiradores de la 'Escuela de Francfort'. En concreto, se inspira en la razón dialéctica de Hegel, en el concepto de trabajo alienado de Marx y en la teoría freudiana sobre el origen de las civilizaciones, es decir, en la represión instintiva.

2. *El discurso de Marcuse sobre Hegel.*

2.1. La dimensión negativa de la razón dominadora. Para Marcuse, la Fenomenología del Espíritu es la interpretación de la civilización occidental que se estructura según las leyes de la lógica de la dominación. La razón dominadora adquiere en Hegel conciencia de sus propias contradicciones y limitaciones. Cuando la conciencia elemental —conciencia dominadora de la naturaleza— deviene en autoconciencia, en puro deseo del 'otro', la satisfacción propia sólo es posible «en y mediante un otro» *(Eros y civilización)*. El 'yo' sujeto del deseo, para dar cumplimiento a su propia satisfacción ha de negar lo que se le opone, el 'otro'. Entonces el 'ego' llega a ser libre mediante la negación del

'alter'. Pero, el 'otro' ha de ser a su vez autoconsciencia, 'alter ego', de donde que: «la autoconciencia puede alcanzar su satisfacción sólo en otra autoconciencia.» (*E.C.*). El dominio del 'yo' sobre la naturaleza se torna en dominio sobre el hombre: «la dominación de la naturaleza, aspira así, finalmente, a la dominación del hombre por el hombre» (*E.C.*). Por lo que la libertad humana sea definida «por la mutua 'relación negativa' con el otro.» (*E.C.*).

2.2. Carácter dialéctico de la razón dominadora. La libertad se manifiesta de forma dialéctica, como «incesante actividad conquistadora» (*E.C.*). Pero tal libertad debe reafirmarse en el acto de la conquista, he aquí la prueba y demostración de su existencia, y sólo «puede ser probada apostando la vida misma». Probar la libertad no es otra cosa que temer por «el ser completo» de cada individuo. Muerte y angustia acompañan constantemente a la libertad.

2.3. Triunfo de la razón absoluta: la razón dominadora o dialéctica se transforma en virtud de su propio dinamismo en unidad sintética, en ser, idea o Espíritu. «La última forma de la razón y la libertad, aparecen como nous, espíritu.» (*E.C.*). En Hegel la negatividad se resuelve en unidad conciliadora y trascendente —conciliar en la idea de la antítesis dialéctica objeto-sujeto—. El triunfo de la razón absoluta es la plena realización de la libertad —razón = libertad—. Por ello, la «verdadera libertad existe sólo como idea» (*E.C.*). La idea es la manifestación de la síntesis suprema, la «realización alcanzada y sostenida, la transparente unidad del sujeto y el objeto, de lo universal y lo individual.» (*E.C.*).

2.4. Crítica marcusiana a la razón absoluta de Hegel. La razón dialéctica se traiciona a sí misma en la síntesis final, puesto que la idea se sitúa más allá de su propio sistema. Marcuse propone, en contra del sistema cerrado hegeliano, negar la razón desde y por la razón. En Marcuse la razón dialéctica hegeliana se eleva a la categoría de pensamiento negativo. Como testimonio de la negatividad en la sociedad actual tenemos la existencia del proletario, factor ignorado por los sistemas utópicos y racionales:

> «Los principios críticos y racionales de Hegel, y esencialmente su dialéctica, tenían que entrar en conflicto con la realidad social existente.» (*Razón y revolución.*)

2.5. Análisis del pensamiento negativo.

a) El pensamiento negativo debe protegerse de todo intento de 'utopización' de la sociedad. Se trata de un pensamiento crítico de la actual civilización que tiende por naturaleza a la reificación del hombre y a su enajenación.

b) El pensamiento negativo debe defenderse de la negatividad que se encierra en lo inmediato o fáctico, creador de falsas esperanzas.

c) El pensamiento negativo debe proclamar el rechazo de la realidad cotidiana estructurada según las pretensiones del pensamiento positivo. El pensamiento crítico ha de comprender esta realidad fáctica y empírica para negarla, rechazarla y repudiarla.

d) En resumen:

> «El mundo de la experiencia inmediata —el mundo en que vivimos— tiene que ser agarrado, transformado y trastocado completamente. En la ecuación: razón = verdad = realidad, que asocia el mundo subjetivo y el mundo objetivo en una unidad antagónica, la razón es la fuerza subversiva; es la 'fuerza de lo negativo' que establece la verdad para los hombres y para las cosas..., o sea, que establece las condiciones a través de las cuales hombres y cosas pueden transformarse en lo que realmente son.» (*El hombre unidimensional.*)

3. *Concepción marxiana de Marcuse.*

3.1. Marcuse basa su crítica de la sociedad actual en el concepto enajenador del trabajo como ya proclamara Marx en sus escritos juveniles.

«La actividad social del hombre incluye la negatividad, así como su superación. La negatividad de la sociedad capitalista reside en la enajenación del trabajo.» *(Razón y revolución.)*

3.2. La abolición de la propiedad privada, condición necesaria para la eliminación del trabajo alienado. Marcuse afirma que es preciso sustituir el trabajo alienado por el trabajo libre.

«La enajenación ha asumido su forma más universal con la institución de la propiedad privada; el remedio vendrá de la abolición de la propiedad privada.» *(Razón y revolución.)*

a) En el trabajo alienado el producto es algo extraño al sujeto, pues no le pertenece. En la sociedad actual el producto es siempre mercancía que subyuga y somete al propio creador del mismo.

b) El trabajo libre o no alienado es condición necesaria para la liberación del hombre y, en consecuencia, para la realización del hombre como hombre. Se trata del trabajo propiamente creador, pues depende no de un esfuerzo humano, sino de la libre espontaneidad de la persona.

c) La transformación del sistema alienador capitalista en una sociedad en que el trabajo sea libre está determinada por la propia estructura dialéctica del capitalismo. El capitalismo encierra en sí las condiciones objetivas de su transformación.

«La estructura esencial del capitalismo es dialéctica: cada forma e institución del proceso económico engendra su particular negación, y la crisis es la forma extrema en que se expresan las contradicciones.» *(Razón y revolución.)*

3.3. Crítica de la sociedad capitalista. Los progresos de la sociedad superindustrializada conducen a una racionalización del uso de los recursos de la naturaleza en orden a una mayor eficacia productiva:

«Las áreas más avanzadas de la sociedad industrial muestran estas dos características: una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica y esfuerzos intensos para contener esta tendencia dentro de las instituciones establecidas. Aquí reside la contradicción interna de esta civilización: el elemento irracional en su racionalidad. Es el signo de las realizaciones. La sociedad industrial que hace suya la tecnología y la ciencia se organiza para el cada vez más efectivo dominio del hombre y la naturaleza, para la cada vez más efectiva utilización de los recursos.» *(El hombre unidimensional.)*

a) El capitalismo desarrolla rápidamente las fuerzas productivas, sacrificando la cantidad de trabajo vivo en aras a una productividad objetiva: creación de nuevas necesidades, producción de objetos que se desean por sí mismos deparando felicidad por el mero hecho de poseerlos. Tal bienestar obtenido es el precio que hay que pagar por la pérdida de la libertad. El bienestar está en proporción inversa a la libertad personal:

«El capitalismo, con todas sus negativas características, desarrolla muy rápidamente las fuerzas productivas. Las exigencias intrínsecas del capital hacen que la plusvalía aumente mediante el crecimiento en la productividad del trabajo (racionalización e intensificación). Los progresos de la técnica, sin embargo, disminuyen la cantidad de trabajo vivo (factor subjetivo) utilizado en el proceso productivo en proporción a la cantidad de los medios de producción (el factor objetivo).» *(Razón y revolución.)*

b) Las técnicas de la sociedad capitalista son políticas y subyugan las posibilidades de la razón crítica y la libertad personal:

«Al llegar a este punto, la dominación disfrazada de opulencia y libertad se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se

convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo.» *(El hombre unidimensional.)*

c) Crítica del socialismo soviético. Según los teóricos del socialismo soviético, el trabajo alienado queda eliminado en el momento en que los objetos de la producción pasan a depender del Estado —nacionalización de los medios de producción—. Sin embargo, para Marcuse, el socialismo soviético no libera al hombre de su alienación, ya que sólo sustituye la enajenación del trabajo en el régimen de propiedad privada por la enajenación del trabajo en el régimen de colectivización de los bienes. La verdadera riqueza no consiste en la productividad de mercancías, sino que debe ser aquélla que proporciona al hombre tiempo libre.

«La estrategia leninista de la vanguardia consistió en admitir de hecho lo que negaba en teoría, o sea, que se había producido un cambio fundamental en las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución.» *(Marxismo soviético.)*

4. *Marcusianismo y freudismo.*

4.1. El punto de partida del discurso de Marcuse sobre Freud. Para Marcuse la teoría freudiana no se limita a una mera descripción psicológica y biológica de la personalidad. La teoría freudiana, en tanto que metapsicología, es, en el fondo, una interpretación de lo social e histórico.

«La teoría freudiana, por su propia conceptuación, está abierta y se enfrenta al planteamiento político —con otras palabras: que su conceptuación, al parecer puramente biológica, es, en el fondo, sociohistoria.» *(Psicoanálisis y política.)*

4.2. *Bases de la interpretación política del psicoanálisis.*

a) En primer lugar, cabe distinguir entre psicoanálisis y freudismo. El psicoanálisis es una teoría que basa la estructura y dinámica de la personalidad en un monismo sexual —la libido—. El freudismo, como teoría política, se enfrenta con la existencia de un instinto de muerte antagónico a los instintos de la vida.

«En la primera etapa de su desarrollo, la teoría de Freud está construida alrededor del antagonismo entre los instintos del sexo (libidinoso) y el ego (autopreservación); en la última etapa, se centra en el conflicto entre el 'instinto de la vida (Eros) y el Instinto de la muerte'

b) En la metapsicología freudiana el instinto aparece definido como una tendencia a restaurar la situación primaria del organismo, siendo tal regresión una de las características propias del Tanatos, por ello «El monismo de la sexualidad... parece convertirse ahora en su opuesto: en un monismo de la muerte. Por supuesto, el análisis de la compulsión repetitiva y regresiva, y 'esencialmente' los constituyentes sádicos de Eros, restauran la maltratada concepción dualista: el instinto de la muerte llega a ser, por derecho propio, el compañero de Eros en la estructura instintiva primaria, y la perpetua lucha entre los dos constituye la dinámica primaria.» *(Eros y civilización.)*

4.3. El origen de la civilización represiva.

a) Freud considera que la religión desempeña un papel represor, pero confía en la acción liberadora de la ciencia. Por el contrario, Marcuse cree que tanto la ciencia como la religión son dos instancias represivas del individuo.

b) Freud enfrenta civilización y felicidad. El aplazamiento de la satisfacción de los deseos es condición necesaria para el progreso social, y, en consecuencia, la felicidad no es un valor cultural. Marcuse invierte el orden de los términos: la base de la nueva sociedad es la libertad y la felicidad. «Aquí radica el centro del planteamiento freudiano. La felicidad, igual que la libertad, no es, según Freud, un producto de la cultura. Felicidad y libertad son inconciliables con la cultura.» *(Psicoanálisis y política.)*

c) Freud piensa además que trabajo y placer son dos categorías antagónicas e inconciliables. El placer es considerado como algo natural en el hombre, pero no así el trabajo, ni la misma sociedad. Marcuse cree que el placer y el trabajo no se rechazan mutuamente, es posible su conciliación siempre que el trabajo suponga libertad y no enajenación en el producto.

4.4. Más allá del principio de la realidad.

a) La teoría freudiana supone la adaptación del Yo al mundo exterior según el principio de realidad con el consiguiente aplazamiento de la satisfaccion instintiva. Sin tal represión no es posible civilización ni cultura alguna. Marcuse postula la existencia de una civilización no represiva y basada en la liberación de los instintos.

b) Pero, ¿cómo es posible una civilización en libertad? Sólo es posible mediante la transformación conceptual de la sexualidad del Eros. El Eros debe autosublimar su sexualidad para poder establecer relaciones humanas sin mediar represión alguna. «El término (autosublimación de la sexualidad) implica que la sexualidad puede, bajo condiciones específicas, crear relaciones humanas altamente civilizadas sin estar sujeta a la organización represiva que la civilización establecida ha impuesto sobre el instinto. Tal autosublimación presupone un progreso histórico más allá de las instituciones del principio de actuación, que a su vez liberaría la regresión instintiva.» *(Eros y civilización.)*

c) El principio de actuación. La sublimación no represiva del Eros debe interpretarse como la fusión entre el trabajo y el placer; es decir, el Eros, mediante el principio de actuación, ha de buscar un rendimiento económico cuyo resultado es la asociación de los individuos en unidades superiores. Con ello tenemos una de las más importantes tesis del pensamiento marcusiano: «el orden correcto y verdadero de la Polis es tan erótico como lo es el orden correcto y verdadero del amor.» *(Eros y civilización.)* En la sociedad utópica de Marcuse hay sublimación y cultura, relaciones libidinales y trabajo, libertad e intersubjetividad: «Todas las actividades salen directamente del principio del placer y, al mismo tiempo, constituyen un trabajo que asocia a los individuos en 'unidades más grandes'; al dejar de estar confiadas en el dominio mutilante del principio de actuación, modificando el impulso sin desviarlo de sus aspiraciones. Hay sublimación y, consecuentemente, cultura; pero esta sublimación actúa dentro de un sistema de relaciones libidinales duraderas y en expansión, que son en sí mismas relaciones de trabajo.» *(Eros y civilización.)*

TEXTO 1:

Autosublimación del Eros, base de la nueva sociedad no represiva

Eros y Tanatos

Bajo condiciones no represivas, la sexualidad tiende a «convertirse en Eros» —esto es, tiende hacia la autosublimación en relaciones duraderas y en expansión (incluyendo las relaciones de trabajo) que sirven para intensificar y aumentar la gratificación instintiva. Eros lucha por «eternizarse» a sí mismo en un orden permanente. Esta tendencia encuentra su primera resistencia en el campo de la necesidad. Con toda seguridad, la escasez y la pobreza prevalecientes en el mundo pueden ser dominadas en suficiente medida para permitir la ascendencia de la libertad universal, pero este dominio parece ser autoimpelente: perpetúa el trabajo. Todos los progresos técnicos, la conquista de la naturaleza, la racionalización del hombre y la sociedad no han eliminado y no pueden eliminar la necesidad del trabajo enajenado, la necesidad de trabajar mecánicamente, sin placer, de una manera que no representa la autorrealización individual.

Sin embargo, la misma enajenación progresiva aumenta la potencialidad de la libertad: mientras más ajeno al individuo llega a ser el trabajo necesario, menos lo envuelve en el campo de la necesidad. Liberada de los requerimientos de la dominación, la reducción cuantitativa del tiempo de trabajo y de la energía empleada en él lleva a un cambio cualitativo en la existencia humana: el tiempo libre antes que el de trabajo determina su contenido. El campo cada vez más amplio de la libertad llega a ser en verdad un campo de juego —del libre juego de facultades individuales. Liberadas así, ellas generarán nuevas formas de realización y de descubrimiento del mundo, que a su vez le dará nueva forma al campo de la necesidad, de la lucha por la existencia. La relación alterada entre los dos campos de la realidad humana altera la relación entre lo que es deseable y lo que es razonable, entre el instinto y la razón. Con la transformación de la sexualidad en Eros, los instintos de la vida despliegan su orden sensual, mientras la razón llega a sr sensual hasta el grado en que abarca y organiza la necesidad en términos que protegen y enriquecen los instintos de la vida. Las raíces de la experiencia estética reaparecen —no sólo en una cultura artística, sino en la misma lucha por la existencia. Asumen una nueva racionalidad. La represividad de la razón, que caracteriza al mando del principio de actuación, no pertenece al campo de la necesidad *per se*. Bajo el principio de actuación, la gratificación de los instintos sexuales depende en gran parte de la «suspensión» de la razón e inclusive de la conciencia: en el breve (legítimo o furtivo) olvido de la infelicidad privada y universal, en la interrupción de la razonable rutina de la vida, del deber y la dignidad de la oficina y la manera de ser. La felicidad es casi por definición irrazonable si es irreprimida e incontrolada. En contraste, más allá del principio de actuación, la gratificación de los instintos requiere un mayor esfuerzo consciente de la razón libre, conforme menor sea el producto de la racionalidad de la opresión sobreimpuesta. Mientras más libremente se desarrollen los instintos, más libremente se afirmará a sí misma su «naturaleza conservadora». La lucha por la gratificación *duradera* tratará no sólo de aumentar el orden de las relaciones libidinales (la «comunidad»), sino también de perpetuar este orden en una escala más alta. El principio del placer se extiende a la conciencia. Eros define a la razón en sus propios términos. Es razonable lo que sostiene el orden de la gratificación.

En el grado en que la lucha por la existencia llega a ser cooperación para el libre desarrollo y realización de las necesidades individuales, la razón represiva deja el paso a una nueva *racionalidad de la gratificación* en la que convergen la razón y la felicidad. Ella crea su propia división del trabajo, sus propias prioridades, su propia jerarquía. La herencia histórica del principio de actuación es la administración no de hombres, sino de cosas: la civilización madura depende para su funcionamiento de una multitud de arreglos coordinados. Estos arreglos a su vez deben tener una autoridad reconocida y reconocible. Las relaciones jerárquicas no carecen de libertad *per se;* la civilización descansa en gran parte en la autoridad racional, basada en el conocimiento y la necesidad, que aspira a la protección y la preservación de la vida. Tal es la autoridad del ingeniero, del policía de tráfico, del piloto de aeroplano en vuelo. Una vez más, la distinción entre represión y represión sobrante debe recordarse. Si un niño siente la «necesidad» de cruzar la calle en cualquier momento, a su voluntad, la represión de esta «necesidad» no es represiva de las potencialidades humanas. Puede ser lo opuesto. La necesidad de «descansar» en las diversiones proporcionadas por la cultura industrial es en sí misma represiva y su represión es un paso hacia la libertad. Cuando la represión ha llegado a ser tan efectiva que, para el reprimido, asume la (ilusoria) forma de la libertad, la abolición de tal libertad inmediatamente aparece como un acto totalitario. En esto, el viejo conflicto se levanta otra vez: la libertad humana no es un asunto privado —pero no es nada absolutamente a no ser que sea *también* un asunto privado. Cuando

la vida privada no tenga que ser mantenida aparte de y contra la existencia pública, la libertad del individuo y la del conjunto podrán quizá ser reconciliadas por una «voluntad general» que tomará forma en las instituciones dirigidas hacia las necesidades individuales. Las renuncias y retrasos exigidos por la voluntad general no deben ser oscuras ni inhumanas; ni su razón debe ser autoritaria. Sin embargo, la pregunta subsiste: ¿cómo puede generar libremente la libertad la civilización, cuando la falta de libertad ha llegado a ser una parte y una división del aparato mental? Y si no es así, ¿quién está capacitado para establecer y fortalecer los niveles objetivos?

Desde Platón a Rousseau la única respuesta honrada es la idea de una dictadura educacional, ejercida por aquellos de quienes se da por sentado que han adquirido conocimiento de lo que es realmente Bueno. Pero, desde entonces, la respuesta ha sido superada: el conocimiento de los medios disponibles para crear una existencia humana para todos ya no está confinado a una *élite* privilegiada. Los hechos son demasiado abiertos, y si no fuera apartada y desviada metódicamente la conciencia individual llegaría con facilidad a ellos. Los mismos individuos pueden hacer y verificar la distinción entre la autoridad racional y la irracional, entre represión y represión sobrante. El hecho de que ellos no pueden hacer esta distinción ahora, no significa que no puedan aprender a hacerla una vez que se les dé la oportunidad. Entonces, el curso del juicio y el error llega a ser racional en la libertad. Las utopías son susceptibles a los planos irreales; las condiciones de una sociedad libre no lo son. Son un asunto de razón. (*Eros y civilización*, segunda parte, XI.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis semántico de los términos:* 'Eros', 'autosublimación', 'racionalización', 'autorrealización individual', 'enajenación', 'instintos de la vida', 'principio de actuación', 'felicidad', 'principio del placer', 'represión', 'utopía'.

3. *Análisis semántico de enunciados.*

3.1. 'Bajo condiciones no represivas, la sexualidad tiende a convertir en Eros —esto es, tiende hacia la autosublimación en relaciones duraderas y en expansión.'
3.2. 'Todos los progresos técnicos... no han eliminado y no pueden eliminar la necesidad del trabajo enajenado.'
3.3. 'La misma enajenación progresiva aumenta la potencialidad de la libertad.'
3.4. 'La regresividad de la razón, que caracteriza al mando del principio de actuación, no pertenece al campo de la necesidad per se.'
3.5. 'La felicidad es casi por definición irrazonable si es irrepremida e incontrolada.'
3.6. 'Es razonable lo que sostiene el orden de gratificación.'
3.7. 'La civilización descansa en gran parte en la autoridad racional, basada en el conocimiento y la necesidad, que aspira a la protección y la preservación de la vida.'
3.8. 'La necesidad de 'descansar' en las diversiones proporcionadas por la cultura industrial es en sí misma represiva y su represión es un paso hacia la libertad.'

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la diferencia entre la sublimación freudiana y la autosublimación de Eros propuesta por Marcuse.
4.2. ¿Por qué causa las sociedades supertecnificadas no pueden eliminar el trabajo alienado?
4.3. ¿Acaso la racionalización del hombre impide su autorrealización individual?
4.4. ¿Acaso Marcuse defiende una sociedad en la que los hombres son totalmente libres pues no existe en ella ningún tipo de represión?

4.5. ¿En qué difiere la represión de las sociedades supertecnificiadas de la autorepresión del Eros propuesta por Marcuse?
4.6. ¿Razón y felicidad son dos términos absolutamente antagónicos, o, por el contrario, pueden converger en mutua colaboración y solidaridad?
4.7. ¿Cómo justifica 'la civilización' la existencia de la autoridad?
4.8. ¿Cuáles son las condiciones que ha de poseer una sociedad en la cual sea posible la libertad individual, así como la libertad pública?
4.9. ¿Acaso la libertad propuesta por Marcuse se puede reducir a una espontaneidad instintiva?
4.10. Explica el fundamento de las utopías clásicas. ¿La teoría marcusiana es acaso una nueva utopía?

TEXTO 2:

Crítica de las sociedades superindustrializadas

El estado de bienestar y de guerra

Resumiendo: las perspectivas de la contención del cambio, ofrecidas por la política de la racionalidad tecnológica, dependen de las perspectivas del Estado de bienestar. Tal Estado parece capaz de elevar el nivel de la vida *administrada*, capacidad inherente a todas las sociedades industriales avanzadas donde el aparato técnico dinámico —establecido como poder separado que actúa sobre y por encima de los individuos— depende para su funcionamiento del desarrollo y la expansión intensificada de la productividad. Bajo estas condiciones, la decadencia de la libertad y la oposición no es un asunto de deterioración, o corrupción moral o intelectual. Es más bien un proceso social objetivo en la medida en que la producción y distribución de una cantidad cada vez mayor de bienes y servicios hace de la sumisión una actitud tecnológica racional.

Sin embargo, a pesar de toda su racionalidad, el Estado de bienestar es un Estado sin libertad, porque su administración es una sistemática restricción de: *a*) el tiempo libre «técnicamente» disponible; *b*) la cantidad y calidad de los bienes y servicios «técnicamente» disponibles para las necesidades vitales individuales; *c*) la inteligencia (consciente e inconsciente) capaz de aprehender y realizar las posibilidades de la autodeterminación.

La reciente sociedad industrial ha aumentado antes que reducido la necesidad de funciones parasitarias y alienadas (para la sociedad como totalidad, si no para los individuos). La publicidad, las relaciones públicas, el adoctrinamiento, la obsolescencia planificada, ya no son gastos generales improductivos, sino más bien elementos de los costes básicos de la producción. Para ser efectiva, tal producción de despilfarro socialmente necesario requiere una continua racionalización: la incansable utilización de la técnica y de la ciencia avanzada. En consecuencia, un constante aumento del nivel de vida es el subproducto casi inevitable de la sociedad industrial políticamente manipulada, una vez que un cierto nivel de retraso ha sido superado. La creciente productividad del trabajo, un creciente producto excedente que, ya sea apropiado y distribuido privada o centralmente, permite un consumo cada vez mayor —sin olvidar la creciente diversificación de la productividad. En tanto que este sistema prevalece, reduce el valor de uso de la libertad; no hay razón para insistir en la autodeterminación si la vida administrada es la vida más cómoda e incluso la «buena vida». Esta es la base racional y material para la unificación de los opuestos, para la conducta política unidimensional. Sobre esta base, las fuerzas políticas trascendentes *dentro* de la sociedad son detenidas y el cambio cualitativo sólo parece posible como un cambio desde *el exterior*.

El rechazo del Estado de bienestar en nombre de las ideas abstractas de libertad parece poco convincente. La pérdida de las libertades económicas y políticas que fueron el verdadero logro de los dos siglos anteriores, puede verse como inconveniente menor de un Estado capaz de hacer segura y cómoda la vida administrada. Si los individuos están satisfechos hasta el punto de sentirse felices con los bienes y servicios que les entrega la administración, ¿por qué han de insistir en instituciones diferentes para una producción diferente de bienes y servicios diferentes? Y si los individuos están precondicionados de tal modo que los bienes que producen satisfacción también incluyen pensamientos, sentimientos,

aspiraciones, ¿por qué han de querer pensar, sentir e imaginar por sí mismos? Es verdad que los bienes materiales y mentales ofrecidos pueden ser malos, inútiles, basura, pero *Geist* y conocimiento no son argumentos convincentes contra la satisfacción de las necesidades. (*El hombre unidimensional*, 2.)

COMENTARIO:

1. *Efectuar el esquema básico del texto.*

2. *Análisis de los términos:* 'racionalidad tecnológica', 'productividad', 'proceso social objetivo', 'funciones alienadas', 'conducta política unidimensional', 'Estado de bienestar', 'cambio cualitativo.'

3. *Análisis de enunciados.*

3.1. 'El Estado de bienestar es un Estado sin libertad.'
3.2. 'La reciente sociedad industrial ha aumentado antes que reducido la necesidad de funciones parasitarias y alienadas.'
3.3. 'Un constante aumento del nivel de vida es el subproducto casi inevitable de la sociedad industrial políticamente y manipulada.'
3.4. 'El rechazo del Estado de bienestar en nombre de las ideas abstractas de libertad parece poco convincente.'
3.5. 'No hay razón para insistir en la autodeterminación, si la vida administrada es la vida más cómoda e incluso la 'buena vida'.

4. *Comprensión del texto.*

4.1. Explica la base social, ideológica y política del Estado de bienestar.
4.2. ¿Por qué en el Estado de bienestar es imposible la libertad individual?
4.3. ¿Por qué es más cómoda la vida administrada que la vida libre?
4.4. ¿Acaso los bienes que produce el Estado de bienestar son verdaderas gratificaciones para el instinto?
4.5. ¿Existe un continuo entre el Estado de bienestar y la nueva sociedad propuesta por Marcuse?
4.6. ¿Por qué la creación de nuevas necesidades trae consigo una mayor alienación humana?
4.7. ¿En qué sentido el capitalismo actual y el socialismo soviético son ejemplos del Estado de bienestar?
4.8. En la nueva sociedad proclamada por Marcuse, ¿el placer está reñido con el trabajo?
4.9. ¿La teoría marcusiana es reductible a un anarquismo utópico?
4.10. Explica las bases marxistas de Marcuse, basándote en el texto.